САБРАНА ДЕЛА ГЕОРГИЈА ОСТРОГОРСКОГ

Уредник
Живорад Стојковић

Skenirao: Μίλοβαν έν Χριστω τω Θεω πιστός
βασιλεύς καί αύτοκράτωρ
Σερβίας καί 'Ρωμανίας

Књига пета

О ВЕРОВАЊИМА И СХВАТАЊИМА
ВИЗАНТИНАЦА

Георгије Острогорски

О ВЕРОВАЊИМА И СХВАТАЊИМА ВИЗАНТИНАЦА

ПРОСВЕТА — БЕОГРАД


ϹΥΝΟΔΟϹ

1. Илустрација црквеног сабора из рукописа хомилије Григорија из Нисе. Крај IX в. (Рукопис Parisinus graec. 510, fol. 355).

О ВЕРОВАЊИМА И СХВАТАЊИМА ВИЗАНТИНАЦА

I

СТУДИЈЕ ИЗ ИСТОРИЈЕ БОРБЕ ОКО ИКОНА У ВИЗАНТИЈИ

Наслов оригинала

STUDIEN ZUR GESCHICHTE DES BYZANTINISCHEN BILDERSTREITES

(Historische Untersuchungen, Heft 5), Breslau 1929, ново фототипско издање: Амстердам 1964.

Превела

Др Љиљана Црепајац

УВОД

Ово истраживање замишљено је као претходна студија за један већи и обухватнији рад о византијском иконоборству. Доносећи делом нов а делом преиспитани материјал, оно има за циљ да створи подлогу за изучавање византијског иконоборства, на основу које би било могуће објаснити духовно исходиште иконоборског покрета у Источноримском Царству и проникнути у суштину те струје.

Уништење свих иконокластичких списа, које је прописао Седми васељенски сабор, имало је за последицу да нам данас ниједан од тих списа није сачуван у свом првобитном облику, па је тако историјско истраживање лишено веома важног материјала а тиме и подлоге за истинско проницање у суштину византијског иконоборства.

Срећом, ипак нису сви иконокластички списи ишчезли без трага. Знатан број већих и мањих одломака из иконоборских списа сачували су нам сами ортодоксни писци, који често наводе поједине реченице из иконокластичких списа у намери да их оповргну. Ако сакупимо те реченице расуте по ортодоксним списима, можемо до извесног, често високог, степена, да реконструишемо читав низ пропалих иконокластичких дела, и да на тај начин попунимо празнину коју је уништење иконоборских списа оставило у материјалу, што нам стоји на располагању за епоху иконоборства.

Досада су се научници, проучавајући иконоборско учење, задовољавали углавном тиме да користе одлуке иконоборског сабора из 754. год. наведене у актима Седмог ва- [2]
сељенског сабора; закључци о схватањима иконобораца до-

ношени су, поред тога, само на посредан начин, на основу ортодоксних полемичких списа.

На основу списа управљених против непријатељâ иконâ може се, без сумње, као и на основу сваке полемике, закључити много штошта о гледиштима и изјавама противника. Али, при том остаје непознат дословни текст тих исказа, њихова формулација која је изузетно значајна управо за правилно поимање теолошко-филозофског тока мисли; а када не постоји могућност да се, на основу стварних извора, дође до сазнања, онда и поузданост тих закључака нужно подлеже сумњи. Одлуке сабора из 754. год., узете појединачно, још увек не омогућавају такву проверу. Те одлуке, исто тако, могу да одражавају само гледишта иконокластичке странке, која су преовладала у једном одређеном моменту. Ма колико да је изузетно значајан овај документ, он сâм не може да нам каже много о историјском развитку и о узастопним променама иконокластичких теорија, нити може да обухвати иконоборски покрет у свој његовој ширини, са свим многоструким преливима његових различитих схватања, који су постојали један поред другог.

Преглед тока развоја и различитих манифестација иконоборског покрета, као и сагледавање његове суштине, моћи ће се постићи тек онда када се буду реконструисали неколики иконоборски списи различита карактера и из различитих периода, да би се затим упоредили и повезали.

Што смо у стању да то учинимо треба, у првом реду, да захвалимо полемичкој страсти цариградског патријарха Нићифора, који није штедео труда да у својим делима наведе велике делове из читавог низа иконоборских списа и докумената.

Тако су Нићифорови списи *Antirrhetici* I и II посвећени побијању списа цара Константина V, из којих доносе многобројне изводе. Тешко да постоји други који писани споменик, који омогућује да се тако дубоко проникне у саму суштину иконокластичке јереси и који тако јасно открива
[3] њену филозофско-теолошку подлогу као што је то случај управо са овим царевим списима. Њихово поређење са актима сабора из 754. год. омогућује, истовремено, да се утврди у којој је мери цар утицао на одлуке које је тај сабор донео и да се одреди какву је улогу одиграо у изграђивању иконокластичких теорија и у покрету који је заступао.

Нићифоров највећи апологетски спис, који још није издат, има за циљ да побије одлуке Другог иконоборског сабора, који је одржан године 815. под Лавом Јерменином и који је постао путоказ византијском иконоборству у другој његовој етапи. Поређење ставова садржаних у овом спису са актима из 754. год. открива развојну линију и правац којим је иконоборство ишло од времена свог највећег процвата под Константином V до његове обнове у IX веку.

То Нићифорово дело бави се и читавим низом веома занимљивих списа који иду под именом св. Епифанија. Њима је патријарх раније посветио једну посебну расправу која носи наслов *Adversus Epiphanidem*. Ови псеудо-Епифанијеви списи чине, истовремено, спону између оба иконокластичка сабора и пружају изванредно инструктиван пример за литерарне методе и обичаје те епохе.

Најшира могућа реконструкција свих ових списа,[1] њи-
ховo уклапање у оквире историјских збивања, осветљавање [4]
њихових међусобних историјских и литерарних везâ и, најзад, улажење у ток мисли изнетих у овим списима, као и њихова теолошко-филозофска интерпретација, треба да створе основу за исцрпни синтетички приказ историје византијског иконоборства. Само на основу материјала до кога смо овде дошли биће могућ такав приказ који би утврдио културну и духовну подлогу иконоборства, објаснио суштинске разлике погледа на свет између овог правца и ортодоксног црквеног схватања и проникао у срж проблемâ око којих је беснела борба између обеју странака, приказ који би био у стању да објасни прави смисао историјских збивања те епохе и да оцени политички и културни значај иконоборства за византијску државу.

Општа развојна линија иконоборског покрета може се јасно препознати већ на основу списа који ће овде бити

[1] Аутентична сведочанства о византијским непријатељима икона. Имамо и у спису Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων („Поуке старца у вези са светим иконама"), који у другом свом делу даје приказ дијалога, што су га пре сазивања иконокластичког сабора год. 754, водили Георгије Кипарски и један иконоборски епископ по имену Козма (издао *Б. М. Мелиоранский*, Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за православие в VIII веке, Записки ист.-филолог. фак. имп. петерб. университета LIX, Петербург 1901). Даље Теодор Студита наводи у једном од својих полемичких списа песме разних непријатеља икона (Migne, P. G. 99). Ове песме остављам овде ипак по страни јер ми се не чине нарочито занимљиве. Ни *Нутесији* не бих хтео да посвећујем посебну студију, мада ћу се још чешће на њу враћати, јер је издавач уз овај значајни споменик дао тако изванредан коментар да се ово дело без даљег лако може искористити за синтетички приказ иконоборства. — О иконоборачким писмима цара Лава III папи Григорију II, из којих је више извода дато у папину одговору, уп. моју расправу Les débuts de la Querelle des Images, која ће ускоро изаћи у споменици посвећеној Ш. Дилу (в. у овој књизи, стр. 121—147).

реконструисани и разматрани. Непријатељство према иконама које је пламтело у малоазијским провинцијама Византијског Царства, а то се расположење појавило овде под утицајем оријенталних култура (јеврејске и, нарочито, исламске) и оријенталних секти (павликијанске) и учврстило у извесним круговима византијског свештенства (нарочито у Фригији), постаће приступањем цара Лава III, двадесетих година VIII века, владајуће црквено учење византијске државе. Теоретски ослања се иконоборство у овој епоси претежно на забрану слика из Старог завета, а култу икона супротставља забрану идолопоклонства. Због снажног отпора на који је наилазио у Византијском Царству, развија се иконокластички покрет даље споро и на махове, прекидан више пута периодима затишја. Свој пуни замах достиже иконоборство тек под Константином V, сином и наследником Лава III, за чије се владе (741—775), исто тако после једног дужег периода ишчекивања, напад на иконе обрушио педесетих го-
[5] дина свом жестином, и ширио се, све до смрти овог цара, са све већом снагом. И у теоријском погледу развија се иконоборство под Константином V даље: док се алузије на христолошке проблеме јављају у почетку само појединачно у иконоборском табору, спис Константина V премешта коначно тежиште на питања христолошке природе, која чине стварну срж сукоба. Иконокластички сабор, који је био сазван 754. год. у Цариграду да би се утврдиле званичне смернице иконоборске доктрине, надовезује се на царев спис, али и подвргава Константинова излагања, која ни теолошки ни литерарно нису на висини, потпуној преради и иде за тим да отклони, пре свега, догматски сумњиве стране тог списа. Ове особености Константинова списа у догматском погледу, које се састоје у отвореном нагињању монофизитизму, осветљавају извесне латентне тенденције иконоборства; оне нам, даље, омогућују да унутар иконокластичке странке сагледамо струје отпора против ортодоксног црквеног система, отпора различитог интензитета. Један екскурс у хагиографску и хронографску литературу показаће да је Константин, опет за разлику од сабора који је сазвао, био непријатељски расположен, не само према култу икона, већ и према култу Богородице и светаца. Ове екстремне црте иконоборства дошле су до израза нарочито у другој половини Константинове владе, када је цар, шездесетих година, кренуо да сломи опозицију калуђера.

Иконоборство је успело да преживи јењавање иконокластичког покрета и иконофилску реакцију која је убрзо

потом уследила. Читав низ веома занимљивих списа, која се издају за дела св. Епифанија, спадају у прелазни период између смрти Константинове (775) и успостављања култа иконâ на Седмом васељенском сабору (787). Ови псеудо-Епифанијеви списи, којима је било суђено да одиграју значајну улогу за време другог периода иконоборства, већ показују карактеристичне промене по којима се потоње иконоборство разликује од иконоборства Исавријанаца.

Иконоборство, које се поново распламтело под Лавом
Јермениным (813—820), а знатно изгубило од јачине већ под [6]
Михаилом II (820—829), да би га затим Теофило (829—842) прихватио са свим фанатизмом, надовезало се, и у теорији и у пракси, на узор из претходног столећа. Али док иконоборство Исавријанаца представља дубоко суочавање два погледа на свет и двеју култура, иконоборство другог периода израсло је на политичким реминисценцијама и резигнацији и већ од самог почетка носи обележје духовне немоћи. Иконоборски сабор из год. 815. премешта, у недостатку сопствених гледишта, главно тежиште на патристичка, а добрим делом и на псеудо-патристичка, сведочанства (Псеудо-Епифаније); он понавља одлуке Константинова сабора из 754. год., али не инсистира на оној карактеристичној оштрини тих одлука које је иконофилска литература већ уздрмала па чак, у великој мери, и обеснажила. Власт иконоборске странке била је, под Лавом V и Теофилом, и територијално ограничена углавном на престоницу, коју су цареви имали у својој власти, па су сада чак и малоазијске провинције, које су у VIII веку представљале жариште иконоборског покрета, све више отказивале иконоборским царевима своју подршку. Са завршетком првог периода иконоборства био је иконоклазам већ духовно исцрпен. Специфично грчко хришћанско схватање, које је из ове борбе изашло као победник, изјаснило се за култ икона са догматских и филозофских па и естетских разлога. Грчко-хришћански духовни став, који је у борби за иконе одолео утицају оријента, утврдио је сада своју власт у целом Византијском Царству и задржао је све до његова пада; он је представљао подлогу на којој је Византија створила себи у културном погледу независну позицију између Истока и Запада.

I

СПИС КОНСТАНТИНА V ПРОТИВ ПОШТОВАЊА ХРИСТОВИХ ИКОНА И ПРВИ ИКОНОКЛАСТИЧКИ САБОР [7]

1.

Спис Константина V,[2] против кога је полемисао патријарх Нићифор, обрађивао је досада, колико ми је познато, само Мелиорански, ако оставимо по страни оно неколико не баш успелих страница које му је посветио Ломбар;[3] и сам Мелиорански обрадио га је само у додатку уз своју књигу о Георгију Кипранину и Јовану Јерусалимском, у коме испитује проблем датовања иконокластичког сабора Константина V.[4] Како је овом спису ту посвећено веома мало простора, он је, природно, остао непотпуно обрађен а многа питања у вези са њим неразјашњена. Разматрања о историјском значају и теолошкој вредности списа сведена су на неколико сасвим кратких и без доказивања датих, мада често умесних, запажања или су чак изнета само у напоменама. Фрагменти списа, као и неке реченице из аката сабора из 754. год. са којима се спис пореди, наведени су у руском преводу, при чему неки одломци недостају а други су приписани Константину иако не потичу од њега.

[2] Migne, Patrol. Gr. 100, col. 205 ss.
[3] *A. Lombard,* Constantin V, Empereur des Romains (Bibl. de la Fac. des Lettres XVI), Paris 1902, p. 112 ss.
[4] *Мелиоранский,* Op. cit. p. 118—122.

Треба, дакле, пре свега, навести све аутентичне исказе цареве садржане у Нићифорову спису, и то у грчком оригиналу. Затим ће мој задатак бити да одредим карактер
[8] овог списа, његов историјски значај и, најзад, улогу и удео његова аутора у стварању иконоборског учења.

Најпре дајем реконструисани текст[5].

Πεῦσις Ι[6].

1. Nic. 216 B, C (προοίμια)[7]: Ἡ ἁγία τοῦ Θεοῦ καθολικὴ[8] ἡμῶν πάντων τῶν χριστιανῶν ἐκκλησία παρέλαβεν οὕτως ὁμολογεῖν· τὸν Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ φύσει ἁπλοῦν ὑπάρχοντα, σαρκωθέντα δὲ ἐκ τῆς παναγίας ἀχράντου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου ἀεὶ παρθένου Μαρίας, μὴ τρέψαντα τὴν θεότητα εἰς σάρκα, μήτε τὴν σάρκα εἰς τὴν θεότητα αὖξος ἐμποιησαμένην, ἀλλὰ τῶν δύο φύσεων συνελθουσῶν εἰς ἕνωσιν ἀσύγχυτον μίαν, τήν τε τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος, ἕνα τὸν αὐτὸν καθ' ὑπόστασιν μίαν ὑπάρχειν· τουτέστι διπλοῦν ἐν ἑνὶ προσώπῳ ὄντα, κἂν πᾶσα εἰκὼν παράγωγος πρωτοτύπου τινὸς γνωρίζεσθαι.
2. Nic. 225 A: (εἰσάγει γοῦν εὐθύς·) καὶ εἰ καλῶς, ὁμοούσιον αὐτὴν εἶναι τοῦ εἰκονιζομένου.
3. Nic. 228 D: ἵνα τὸ ὅλον σωθῇ, ἐπεὶ οὐδὲ εἰκών.
4. Nic. 232 A: ζητοῦμεν, (φησί), παρ' ὑμῶν, πῶς δυνατόν ἐστι τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἐκ δύο φύσεων ἀΰλου τε καὶ ἐνύλου ἑνώσει ἀσυγχύτῳ ἓν πρόσωπον ὄντα, γράφεσθαι, τουτέστιν εἰκονίζεσθαι;
5. Nic. 236 C, D: ἐπειδὴ καὶ ἑτέραν ἄϋλον φύσιν συνηνωμένην τῇ σαρκὶ ἔχει, καὶ μετὰ τῶν δύο φύσεων ἐκείνων εἷς ὑπάρχει, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἤγουν ἡ ὑπόστασις αὐτοῦ, ἀχώριστον τῶν δύο φύσεών ἐστιν, οὐχ ὑπολαμβάνομεν ὅτι δυνατῶς ἔχει περιγράφεσθαι, ἐπειδὴ καὶ τὸ χαρακτηριζόμενον ἓν πρόσωπόν ἐστι, καὶ ὁ περιγράφων τὸ πρόσωπον ἐκεῖνο, δῆλον ὅτι καὶ τὴν[9] θείαν φύσιν περιέγραψεν, ἥτις ἐστὶν ἀπερίγραπτος.
6. Nic. 248 D—249 A: ἐπειδὴ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἐκείνην ἀχώριστος ἡ πραγματεία, ὡς[10] ὁμολογοῦμεν ἐν τῷ δόγματι· εἰ δὲ καὶ τῆς σαρκὸς μόνης εἰκόνα ποιεῖ, λοιπὸν καὶ πρόσωπον ἐπὶ τῇ σαρκὶ ἴδιον δίδωσι· καὶ γίνεται τοῦτο τῇ ὅλῃ θεότητι τετράς[11], τουτέστι τρία πρόσωπα ἐπὶ τῆς θεότητος καὶ ἓν τὸ τῆς ἀνθρωπότητος, καὶ ἔστι κακῶς τοῦτο. [9]
7. Nic. 252 C: ὅτι ἐπὶ τῆς σαρκὸς καὶ μόνης ἴδιον πρόσωπον περιγράφει ψιλοῦ ἀνθρώπου,
8. Nic. 253 A[12]: τουτέστι χαρακτηρίζων πρόσωπον καὶ ποιῶν τὸν Χριστὸν κτίσμα καὶ μόνον, καὶ τὴν θείαν φύσιν μὴ εἶναι εἰς αὐτόν.
9. Nic. 284 D: ἀλλ' εἰ οὐ χωρίζεται, συμπεριγραφήσεται πάντως·
10. Nic. 293 A: ἀδύνατον γάρ ἐστιν εἰκόνα εἶναι τὴν μὴ δηλοῦσαν τὴν μορφὴν χαρακτῆρος τοῦ πρωτοτύπου αὐτῆς προσώπου ὁποῖόν ἐστιν.
11. Nic. 296 C: οὐ δυνατὸν γὰρ ἐπὶ τοῦ ἐκ δύο φύσεων ἐν ἑνὶ προσώπῳ ὄντος, ἐπὶ τῆς μιᾶς φύσεως πρόσωπον εἰκονίζειν, καὶ ἐπὶ τῆς μιᾶς ἀπρόσωπον τυγχάνειν,
12. Nic. 297 A: ὅτι ἡ εἰκὼν προσώπου ἐστὶν εἰκών, καὶ ταύτῃ τὴν θείαν φύσιν ἀπρόσωπον ὡς ἀπερίγραπτον τυγχάνειν.
13. Nic. 301 C: ἀλλ' ἢ καὶ τὸ θεῖον συμπεριγράφεσθαι ἔχει ἐν τῇ εἰκόνι ἐκείνῃ, καθώς ἐστιν ὁ Χριστὸς ἐκ διπλότητος ἓν πρόσωπον[13], ἢ ψιλὸν μόνον ἄνθρωπον νοεῖσθαι τὸν Χριστὸν καὶ[14] ἐπὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μόνης πρόσωπον διδεῖν[14] καὶ εἰκονίζειν αὐτὸν οὕτως, καθὸ ἡ εἰκὼν προσώπου ἐστὶν εἰκών, καὶ τὸ θεῖόν ἐστιν ἀπερίγραφον.
14. Nic. 309 A: λέγει δὲ ὁ ποιήσας τὴν εἰκόνα ἐκείνην, ὅτι εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ ἐστι· καὶ τὸ „Χριστός" ὄνομα γινώσκεται, ὅτι οὐ μόνον ἄνθρωπον δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ Θεόν·
15. Nic. 313 A: καὶ πῶς τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ὄνομα, τὴν θείαν φύσιν σημαῖνον καὶ ἀνθρωπίνην, ἐπὶ τῇ εἰκόνι ἐκείνῃ ἔχομεν καλέσαι, τῇ δυνατῶς ἐχούσῃ ἀνθρώπου μόνου φύσιν χαρακτηρίζειν, καὶ τὴν θείαν καὶ ἀκατάληπτον φύσιν μή;

[5] Сви су фрагменти узети из Нићифорових Antirrhetici I и II (Migne, P. G. 100); одломци 1—15 (Питање I) из Antirrhetici I, одломци 16—24 (Питање II) из Antirrhetici II. Бројеви страна дати уз поједине фрагменте односе се на Migne, 100. Издање Мињa проверавао сам према Cod. Coisl. 93 f. 277 v ss. (о овом кодексу уп. друго поглавље ове студије, стр. 53 сл.) и поправљао га, уколико се то показало потребним. Различите лекције које не утичу на смисао дате су у напоменама.

[6] Према Nic. Ant. II 329 A.

[7] Према Nic. Ant. I 216 C.

[8] Coisl. 93: καὶ καθολικὴ...

[9] τὴν недостаје код Мињa.

[10] Coisl. 93: καὶ ὡς τυγχάνεν...

[11] Тако Coisl. 93; Migne: τέρας.

[12] Уп. Nic. 284 A: τοῦ ἡνωμένου θείου Λόγου διίστησι καὶ κτίσμα μόνον ποιεῖ τὸν Χριστὸν καὶ τὴν θείαν φύσιν μὴ εἶναι εἰς αὐτόν.

[13] ἓν πρόσωπον недостаје код Мињa.

[14] Реченица: καὶ... διδεῖν недостаје код Мињa.

Питање I

1. Nic. 216 B, C (увод): Света божја свеопшта црква свих нас хришћана исповеда ово: да је син Божји и Бог Логос по природи прост, оваплоћен преко пресвете и непорочне Богородице наше приснодеве Марије; да се божанство није претворило у плот, нити је плот ушла у божанство, већ да је он, пошто су се те две природе, божанска и људска, спојиле у једно несливено јединство, постао једно и исто и да се јавља у једној ипостаси, то значи двојствен у једном лицу, а познато је да свака слика представља дериват неког прототипа.
2. Nic. 225 A: (наводи, дакле, одмах за тим) и ако је права, онда је она (икона) једносушна ономе што представља.
3. Nic. 228 D: да би се сачувала целина, јер слика није целина.
4. Nic. 232 A: питамо вас (рече) како је могуће сликати тј. приказивати иконом Господа нашег Исуса Христа, чије је јединствено лице настало спајањем двеју природа, нематеријалне и материјалне, које су при том остале несливене?
5. Nic. 236 C, D: пошто он има и другу, нематеријалну природу, и од тих двеју природа настаје једна која чини јединство са плоти, и пошто се његово лице тј. његова ипостаса не може одвојити од тих двеју природа, не можемо да прихватимо гледиште да је [то лице] могуће представити, јер оно што се ликовно представља јесте једно лице, а онај ко то лице представља приказао је, очигледно, и божанску природу која се, међутим, не може ликовно представити.
6. Nic. 248 D — 249 A: пошто је, како исповедамо у догми, после тог сједињавања ово јединство постало нераздељиво; а ако ко прави слику која представља само плот онда јој даје и лице својствено плоти; и цело се божанство јавља у четворном виду тј. три су лица божанства и једно је људско — а то је погрешно.
7. Nic. 252 C: јер слика лице својствено само плоти, лице чисто човечије,
8. Nic 253 A: тј. дајући лицу то обележје и представљајући Христа само као створење излази да нема божанске природе у њему.
9. Nic. 284 D: али ако је неодвојива [божанска природа], биће на слици у потпуности приказана;
10. Nic. 293 A: јер не може да постоји слика која не би приказивала обличје и црте лица свог прототипа.
11. Nic. 296 C: када су две природе сједињене у једном лицу, онда је немогуће насликати лице према једној од њих а друга да остане неизражена лицем.
12. Nic. 297 A: јер слика представља лице и на њој се не може ликовно представити божанска природа која нема лика.
13. Nic. 301 C: или се божанска природа може представити иконом, пошто је Христос имао једно лице двоструке природе, или Христа треба сматрати само човеком, дати му лице само према плоти и представити га тако да икона буде слика његова лица, док се божанска природа не може ликовно представити.

14. Nic. 309 A: онај ко је насликао ту икону каже да она представља Христа; и под именом „Христос" подразумева се да означава не само човека већ и Бога;
15. Nic. 313 A: и како бисмо могли да име божје и људско, које означава божанску и људску природу, применимо на ту икону која је у стању да изрази само људску природу а не и божанску која је несхватљива?

Πεῦσις II.

16. Nic. 329 A: Ὑπελάβομεν δὲ καὶ ἕτερον κεφάλαιον ἐρωτῆσαι ὑμᾶς, ἐννοησάμενοι ὅτι ὁ ποιήσας τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ ταύτην, περὶ ἧς τὸν λόγον ἐκινήσαμεν, μὴ εἰσελθὼν εἰς τὸ βάθος τοῦ δόγματος τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ. [10]
17. Nic. 332 B: ὁ εἷς ἐκεῖνος ὁ ἐξ ἀμφοῖν εἰς ἓν πρόσωπον λήξας, πῶς ἔχει εἰκονισθῆναι, τῆς μιᾶς φύσεως μὴ περιγραφομένης;
18. Nic. 332 D: (πλὴν ταῦτα λιπὼν, ἐντεῦθεν ἐφ' ἕτερον μετέρχεται λόγον καὶ ἄγει εἰς μέσον τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον, ἅπερ εἰς τὰ θεῖα παραλαμβάνεται μυστήρια, καί φησιν, ὅτι) κατὰ τὴν θεότητα αὐτοῦ προγνοὺς τὸν θάνατον καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον, καὶ ἵνα τὸ μνημόσυνον τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτοῦ διηνεκῶς ἔχωμεν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτὸν νύκτα καὶ ἡμέραν.
19. Nic. 333 B: ἐκέλευσε τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις παραδοῦναι δι' οὗ ἠράσθη πράγματος τύπον εἰς σῶμα αὐτοῦ· ἵνα διὰ τῆς ἱερατικῆς ἀναγωγῆς, κἂν εἰ ἐκ μετοχῆς καὶ θέσει γίνηται, λάβωμεν αὐτὸ ὡς κυρίως καὶ ἀληθῶς σῶμα αὐτοῦ.
20. Nic. 336 A: καὶ κἂν ὡς εἰκόνα τοῦ σώματος αὐτοῦ θελήσωμεν λογίσασθαι ὡς ἐξ ἐκείνου παραχθέν, ἔχομεν αὐτὸ εἰς μόρφωσιν τοῦ σώματος[16] αὐτοῦ.
21. Nic. 337 A: τί γάρ; καὶ εἰκών ἐστι τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ ὁ ἄρτος ὃν λαμβάνομεν, μορφάζων τὴν σάρκα αὐτοῦ, ὡς εἰς τύπον τοῦ σώματος ἐκείνου γινόμενος.
22. Nic. 337 C, D: οὐ πᾶς ἄρτος σῶμα αὐτοῦ, ὥσπερ οὐδὲ γὰρ πᾶς οἶνος αἷμα αὐτοῦ, εἰ μὴ ὁ διὰ τῆς ἱερατικῆς τελετῆς ἀναφερόμενος ἐκ τοῦ χειροποιήτου πρὸς τὸ ἀχειροποίητον.
23. Nic. 340 B, C: (πρὸς τὸ τέλος τοῦ συντάγματος συμπεραίνων τὸν λόγον, τοιάδε τινὰ διέξεισι. πρῶτον μὲν καταχρίσει περιδεσμῶν, μηδένα ὧν νῦν ὁ λόγος αὐτῷ γεγένηται, ὑπόληψιν ἐσχηκέναι ὡς ἠλλοτρίωται τοῦ Χριστοῦ. κἀκεῖθεν μαίνεσθαι κατὰ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ, ἐν οἷς ἀπολογίαν προτείνει, ὅθεν αὐτῷ

[16] Coisl. 93 нема: τοῦ σώματος.

τοῦτο προστέτριπται. λέγει γὰρ ὅτι ἐξ οὗ αὐτῷ οἱ πρὸς γένους καὶ οἰκεῖοι ἐπαναστάντες ἐνεωτέρισαν, καὶ μὴν καὶ πρὸ τοῦδε ὁ μῶμος οὗτος περὶ αὐτοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς διαπεφοίτηκεν· ὅς ἐδήλου αὐτοῦ τὴν ἐκ Θεοῦ ἀλλοτρίωσιν, καὶ οὕτως αὐτὸν
[11] παρὰ τοῖς πλείοσι κρίνεσθαι. εἶτα ὅρκοις ὡς φοβεροῖς καὶ πλείστοις, ὡς εἰώθει ἀπεναντίας τῶν εὐαγγελικῶν ἔρχεσθαι προσταγμάτων, πείθειν ἐσπούδαζεν, ἢ ἀλεθέστερον εἰπεῖν, καταχλευάζειν τῇ ὀρκαπάτῃ, μήτε ἐν λόγῳ, μήτε ἐν πράξει γενέσθαι τοιοῦτον, καὶ τὴν περὶ τοῦ δόγματος αὐτοῦ ψῆφον καὶ κρίσιν τοῖς παροῦσιν ἐπισκόποις ἀναθείς, ὡς δέξεται τὰ παρ᾿ αὐτοῖς δεδογμένα, μικρὸν ὑποβὰς καὶ πάλιν συνήθως ἐκ τῶν πεπλασμένων λόγων εἰς ἑαυτὸν ἐπανελθών, οἷα κριτὴς ὁ αὐτὸς καὶ διδάσκαλος ἀποφαίνεται.)

24. Nic. 340 D: ὡς ἐὰν εἰς τοῦτο τὸ ἓν εἰκόνισμα πληροφορήσωμεν ὑμᾶς, ὅτι καλῶς λέγομεν, τότε καὶ περὶ τῶν ἄλλων εἰκόνων[16] σκοποὺς προαγαγεῖν ἔχομεν ἐνώπιον ὑμῶν, καὶ ὡς κρίνετε καὶ περὶ ἐκείνων. τῇ γὰρ κρίσει ὑμῶν ἔχομεν ἀσμενίσαι, ὅτε μέλλετε καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἐπισκόπων συμφωνεῖν καὶ ἐξ εὐλόγων προφάσεων μαρτυρίας παριστᾶν.

Питање II

16. Nic. 329 A: хтели смо да вам поставимо и друго главно питање, увидевши да онај ко слика икону, о којој смо започели расправу, није ушао дубоко у суштину догме о неσливеном јединству, двеју Христових природа.
17. Nic. 332 B: како се може иконом представити онај ко је један, од двеју природа, које је уjединио у једном лицу, ако се једна од тих природа не прикаже?
18. Nic. 332 D: (оставивши то по страни, пређе на другу тему и наведе као пример хлеб и вино које се узима у светој тајни причешћа и изнесе) да је он, као Бог, знао унапред да ће умрети и васкрснути и узнети се на небо, и да бисмо ми који у њега верујемо имали увек нешто што ће нас подсећати на његово оваплоћење у човека,
19. Nic. 333 B: наредио је својим светим ученицима и апостолима да предају обличје тела његова на начин који му се свидео, да бисмо путем свештеног узношења, бар учешћем и усвајањем, примили као право и истинито тело његово.
20. Nic. 336 A: и ако сликом његова тела хоћемо да сматрамо оно што нам је он сâм оставио, онда то имамо у обличју његова тела.
21. Nic. 337 A: па шта? и хлеб који узимамо јесте слика његова тела и представља тело његово, јер постаје према обличју његова тела.

[16] Coisl. 93: εἰκόνων πάλιν.

22. Nic. 337 C, D: није сваки хлеб тело његово, као што није свако вино крв његова, то је само онај хлеб који, уздигнут светим чином, постаје од рукотворена хлеба нерукотворени.
23. Nic. 340 B, C: (на крају свога дела, завршавајући излагање, изнесе ово: најпре запрети осудом — да нико не помисли да се он, тиме што је изнео, туђи Христа. Затим бесни против његове иконе и притом се брани [износећи] како је дошло до тога да му се припише то [отуђивање од Христа]. Каже, наиме, да се, откако су његови рођаци и пријатељи дигли побуну против њега, а и пре тога, тај приговор против њега међу многима раширио; из тога [приговора] је произлазило да се отуђио од Бога и стога су га многи осуђивали. Затим је, идући против јеванђеоских заповести, како је већ навикао, страшним и многим заклетвама настојао да увери, или, тачније речено, да се лажним заклетвама руга, да тако нешто није учинио ни речју ни делом, препустивши тобоже присутним епископима суд и одлуку о својој догми, као да ће прихватити оно што они одлуче; тиме је мало одступио и затим се поново, по свом обичају, са преудешених излагања вратио на себе, чиме је показао да је он сâм судија и учитељ).
24. Nic. 340 D: ако вас будемо уверили да смо у праву што се те једне иконе тиче, онда треба пред вас да изнесемо доказе за остале иконе, и тако судите и о њима. Јер ћемо се радовати вашем суду, када се будете сложили са осталим епископима и подржали сведочанства на основу разумних разлога.

Да Нићифор није навео спис свога противника у целини, као што је то учињено на Седмом васељенском сабору, приликом побијања одлука из 754. год., види се јасно из реконструисаног текста, а то изричито потврђује и сам патријарх: оно што он даје то су само понеке, свакако прилично бројне, реченице које је он одабрао и извукао из списа Константина V („ὧν τ ι ν α εἰς μέσους ἀγαγεῖν δίκαιον εἶναι ᾠήθημεν“ — „за неке [од тих реченица] сматрали смо да их треба навести“ — Antirrh. II, col. 329A. Уп. и col. 340 D). Избор је међутим, прилично вешт, па чак ни празнине које се на више места јављају између појединих одломака не изгледају одвећ велике и не сметају превише, тим пре што је аутор склон понављањима, тако да сачувани фрагменти дају потпуно задовољавајућу целину и омогућују да се ухвати и реконструише ток мисли изгубљеног списа.

Спис се дели на два посебна поглавља, на два „Питања“.[17]

После једног кратког исповедања вере у уводу износи се у првом „Питању“ да свака слика мора да буде по

[17] Ово јасно долази до изражаја у уводним речима Нићифоровим уз Antirrhetici II: ᾿Απαρτίσας ὁ Μαμωνᾶς (sc. Константин) ὅπως αὐτῷ ἐδόκει τὰ τῆς προτέρας πεύσεως... ἐφ᾿ ἑτέραν πεῦσιν μετάγει τὸν λόγον (col. 329 A). Мелиорански је то превидео.

[12] својој суштини истоветна са оним што представља. Како се у том случају, пита се даље, може Христос, који има две природе, материјалну и нематеријалну, представити на слици. Ако би се то учинило, онда би божанска природа Христова, која се као таква не може приказати материјалним средствима, била приказана заједно са материјалном његовом природом; или би, ако би слика представљала само његову људску природу, његовом телу било приписано једно посебно лице, а божанство би се у том случају састојало од четири лица, што би било чудовишно, док би се Христос, одвајањем његове божанске природе свео на обичног човека, на обично створење; Христова слика ће, према томе, или представљати истовремено са људском и божанску његову природу, која се не може представити материјалним средствима, или ће раздвојити једну од друге две нераздвојиве природе и тако се огрешити о догму о „несливеном јединству" двеју Христових природа.

У другом се „Питању" прилично опширно разлаже да као праву слику Христову треба сматрати само причешће, које је сâм Христос завештао својим ученицима. Излагање се завршава Константиновом заклетвом да никада неће напустити веру у Христа, заклетвом која прелази у протест против гласова који су се о њему, у том смислу, проносили. При том се помиње и устанак који су против њега подигли „његови најближи и сродници" (при чему се мисли на устанак Константинова зета Артавазда који је био ожењен његовом сестром). Затим се најављује један други спис који треба да обради питање других икона, тј. икона Богородичиних и икона светаца и, најзад, даје обећање да ће признати одлуку епископâ који треба да се сложе и споразумеју и пред које треба изнети спорна питања да о њима дају мишљење.

Чак и када бисмо имали довољно разлога да не поклонимо поверење патријарху Нићифору који изричито именује Константина V као аутора овога списа, ипак ове управо наведене завршне реченице (=одлом. 23. и 24.; фрагм. 23. нам нажалост није сачуван дословно), које смо због тога и пренели тако подробно, то недвосмислено потврђују. Свечано уверавање у своје хришћанско веровање у које су сумњали његови савременици, апел упућен епископима и, нарочито, алузија на Артаваздов устанак, уклањају и по-
[13] следњи траг сумње. Најзад, и начин како је спис састављен, који сведочи о теолошкој необразованости аутора, за коју би опет тешко био способан неки водећи иконоборац

из духовничких кругова, доказује да и само литерарно остварење које имамо пред собом не потиче ни од кога другог до од Константина V.

О књижевној делатности Константиновој говори и Теостерикт, аутор списа Vita Nicetae Mediciensis.[18] Он тврди да је читао тринаест списа овога цара које је овај објавио у току две недеље.[19] Међу те се списе мора уврстити и Константиново дело које нам је сачувао Нићифор и које, изгледа, чине два од тринаест поменутих малих списа. Како смо већ истакли, сачувани спис Константинов састоји се од два посебна поглавља, од два „Питања", која је Теостерикт вероватно бројао посебно. Из завршних реченица другог дела нашег списа (одлом. 24) знамо, даље, да је Константин намеравао да после тог списа напише расправу о иконама светаца и Богородице. Већ Нићифор — за разлику од Теостерикта није познавао ову расправу па износи своја иронична наслућивање о томе шта је Константин уопште могао да каже о сликама Богородице и светаца.[20] Из *Живота Никитиног* сазнајемо само да је Константин избегавао молитве Марији и свецима за посредништво. Не зна се која је питања Константин обрађивао у другим списима. Вероватно је један спис имао за циљ да из патристичке литературе прикупи сведочанства против икона, јер Константин је израдио или дао да се изради једна збирка места из црквених отаца, како сазнајемо из Нићифорове расправе *Contra Eusebium*.[21]

Наш спис, односно, наша два списа смемо да ставимо [14]
на чело тринаест списа које је Константин саставио, с једне стране зато што је питање о Христовој икони, које се овде обрађује, најзначајније и, с друге стране, зато што стоји

[18] Acta Sanctorum, April. I, p. XVIII—XXVII.

[19] Ib., cap. 28.

[20] Migne 100, col. 341.

[21] *J. B. Pitra*, Spicilegium Solesmense I, 378 ss. Питра погрешно мисли (p. 379, n. 1) да Нићифор овде полемише против листе патристичких сведочанстава која је изнета на сабору од 754. године; у овом је случају, напротив, реч о једној збирци која је, по налогу Константинову, израђена као припрема за сабор. Док је овде реч о сведочанствима из Василија, Григорија из Нисе, Григорија Назијанског, Атанасија, Кирила, Јована Хризостома, Леонтија, Теодота, Еусебија и Епифанија, дотле сабор из 754. год. наводи само ове оце: Григорија Назијанског, Јована Хризостома, Атанасија, Амфилохија, Теодота из Анкире, Еусебија. Из Константинове збирке су, према томе, изостављена сведочанства четворице отаца, док је, напротив, наведено једно ново сведочанство, Амфилохијево.

чињеница да су излагања о другим сликама имала да дођу касније, после овог првог списа.

Време његова настанка одређено је завршном реченицом другог „Питања". Алузија на сабор који је требало да буде сазван да реши питање икона и позив упућен епископима да се сложе и сакупе одговарајућа сведочанства (из Светог писма и патристичке литературе) омогућује да се спис помери у време непосредно пре сазивања иконокластичког сабора, који је заседао године 754.[22]

Из саопштења Теостериктова може се закључити да је Константин своје саставе најпре усмено предавао при чему су му слушаоци по свој прилици били виши духовни достојанственици главног града. То потврђује наш текст у коме се прави разлика између „присутних епископа" (παροῦσι ἐπισκόποις — одлом. 23) и „осталих епископа" (τῶν ἄλλων ἐπισκόπων — одлом. 24), са којима су присутни епископи имали да се споразумеју.[28] Нема сумње, међутим, да је Константин своје саставе издао у облику списа да би тако проширио круг њихова деловања. То потврђује и чињеница да су Теостерикт и Нићифор могли да их касније читају.

[15] На основу једног саопштења у *Vita Stephani Junioris*[24] знамо да је Константин, пре сазивања овог сабора, разаслао писма у све епископије и провинције којима је управнике провинцијâ и епископе позвао на сабор у Цариград. Наш спис морамо довести у везу са овим сведочанством. Пошто се у њему сазивање сабора узима као већ позната чињеница (одлом. 24), он је морао бити разаслан или истовремено са позивима на сабор, о којима говори *Vita*, или ускоро потом, у временском размаку између слања позива и састанка сабора.

О карактеру тог списа може се, уопште узев, рећи да је то био пропагандни спис, који треба ставити напоредо са пропагандним састанцима одржаним по царевој наредби у

[22] Упркос схватању које су бранили *J. B. Bury*, History of the Later Roman Empire II (1889) 425 ss. и *H. Hubert*, B. Z. 6 (1897) 491 ss., а које данас већина истраживача следи, тачном годином састајања сабора треба сматрати годину 754. Питање хронологије Теофанове Хронике намеравам да обрадим у посебној студији (в. СД књ. III, стр. 225 сл.).

[23] То се превиђало при досадашњим покушајима коментарисања. Тачан превод овог не баш сасвим јасног саопштења Теостериктова даје *Ф. Успенский*, История византийской империи II, 1, стр. 91, Ленинград 1927.

[24] Migne 100, col. 1112 D. Уп. и Epist. ad Theophilum, Migne 96, 361, D.

току године пре сазивања сабора у разним местима.[25] Према свом облику и наслову спис је требало да представља „питања" или „говоре" (λόγοι)[27], али је у ствари био више него то, због значаја који му је давала чињеница да потиче из пера свемогућег цара. Ово врло јасно долази до изражаја у Нићифоровим речима: „Мамон (овим је именом обично Нићифор означавао Константина) је извршио, како је хтео, оно што је стајало у првом питању, *боље рећи наредби*".[28] Права намера аутора, која се јасно провлачи у завршним реченицама његова списа, није била само да поставља „питања", већ да унапред обележи смернице за учење које је требало израдити.

Стога је, нема сумње, цар вршио известан притисак на сабор. Сви покушаји[29] да се такав утицај порекне падају пред стварним стањем и противрече подацима из наших извора.[30] Тиме још никако не мислимо да кажемо да је са- [16]
бор једноставно прихватио учење које је цар прописао. Ви-

[25] Уп. Theophanes I 427 и Nuthesia, која у свом другом делу даје неку врсту записника једног таквог састанка.

[26] Migne 100, col. 329 A.

[27] Ib., col. 332 D.

[28] Ib., col. 329 A.

[29] Уп. *Ch. Diehl*, Leo III and the Isaurian Dynasty у: Cambridge Medieval History IV (1923), p. 14, да наведемо само један од најзначајнијих радова о овој епоси.

[30] Није потребно да опширно расправљам о томе колико би се то мало слагало са начином на који је Константин обично поступао, када би пропустио да искористи своју моћ да би спровео у дело ствар за коју се залагао; довољно је да укажемо на оне упечатљиве речи које Нићифору служе као увод за царева „Питања" (Migne 100, 232 A B): „припремио је све одлуке искористивши власт коју му је Бог дао, и представио их је свештеницима под видом питања, а њих је, пошто их је претходно заплашио претњама тамницом, оковима и многим другим страхотама, принудио да се повинују његовој намери". Судбина Георгија Кипарског (в. крај Нутесије) потврђује овај исказ у довољној мери. Георгије који је, пре сазивања сабора, на једном Силентијуму иступио против заговорника цареве странке, био је бачен у тамницу, његов ученик морао је да бежи у Сирију да би избегао сличну судбину. Уп. *Мелиоранский*, op. cit. 166 ss.

Ако је један ранији иконоборац, епископ Хипатије, изјавио на Никејском сабору: „Нас није нико принудио или навео, ми смо у тој јереси рођени, васпитавани и одрасли" (Mansi XII, col. 1031), онда такав исказ свакако верно одражава једно стварно стање, али никако не доказује да ни други нису били „принуђени или наведени". Што су се на овом сабору и иначе ретко чуле гласне оптужбе против насилничких поступака Константина V, то треба тумачити обзирима које су учесници сабора показивали према његову унуку, Константину VI, а не — како се то често узимало — тиме што таквих насиља није било.

дећемо да су његови чланови веома темељно прерадили
царев спис, унели много новог а много штошта избацили
и променили.

Поређење саборских одлука са одломцима Константи-
нова списа показаће у којој је мери тај спис стварно утицао
на формирање ставова које је сабор утврдио. Истина, такво
поређење не може да обухвати цели скуп проблема које је
сабор разматрао. У сачуваном Константинову спису реч је
само о Христовој икони. Ипак и разматрање овог једног
питања, које стоји у самом центру дискусије на сабору од
754, баца довољно светлости на однос између одлука тог
сабора и нашег списа, и омогућује да се дају задовољавајући
одговори на постављена питања. У расправама о начелној
немогућности да се Христос представи сликом очигледна
је изванредно велика сличност са основним гледиштима из-
[17] несеним у нашем спису. Али, док су излагања у Константи-
нову спису замршена и садрже непотребно понављање и
скакање с предмета на предмет с једне, и несређене, неопрез-
не формулације с друге стране, дотле су саборске одлуке
по својој поставци и распореду материјала веома прецизне и
јасне. Формулације појединих реченица сведоче увек о из-
врсном теолошком образовању њихових аутора и увек су
смишљане с помном опрезношћу да се не огреше о постојеће
верске догме.

Акта из 754. год. почињу, после неколико уводних речи
(Tomus I), тиме што по реду набрајају свих шест васељен-
ских сабора, саопштавајући притом које су јереси биле
предмет њихових расправа, па се изјашњавају за ортодок-
сну веру. Тиме је створено упориште са кога започиње
напад: јер се, како ту даље стоји, опет јављају људи који
следе учење Арија, Диоскора и Евтихија, и Несторија (II).

Пошто су се тако нашли на тлу црквене традиције и
правоверја које су утврдили васељенски сабори, указују
даље на то да су сви оци учили да се две Христове природе
не могу ни на који начин ни раздвојити ни слити у једну.
А онај ко прави Христову икону огрешује се о то учење,
јер ако хоће да представи Богочовека у његовој свеукупно-
сти, меша обе његове природе, пада на тај начин у монофи-
зитску јерес и огрешује се још и више, јер настоји да на-
слика божанство које се не да насликати. А ако то увиђа и
покушава да ликовно представи само људску природу Хри-
стову, онда се мора сматрати присталицом Несторија, који
је раздвојио две Христове природе и тројству додао и чет-
врто лице. Стога поштоваоце икона треба анатемисати као

јеретике. А блажени су они који поштују праву слику Хри-
стову — свето причешће, које су људи примили од самог
Христа (III).

Псеудонимне иконе, напротив, немају ослонца у таквој
традицији и нису вредне поштовања, јер су начињене од
обичне материје. Што се слика Маријиних и слика светаца
тиче, оне, у начелу, нису немогуће у том смислу као Хри-
стове слике, али их и поред тога треба најоштрије осудити
јер воде идолопоклонству и унижавају Богородицу и свеце [18]
тиме што их представљају у мртвој, обичној материји, њих
који блистају у узвишеној величанствености и вечном сјају.
Затим се наводе места из Светог писма која говоре у прилог
иконоборском гледишту (IV). Потом следе сведочанства из
црквених отаца (V). И све се завршава дугим низом про-
клетстава упућених онима који се не би сложили са овим
одлукама (VI).

Сасвим је јасно да се средишни, најважнији део ових
одлука (tomus III) умногоме подудара са гледиштима изне-
сеним у Константинову спису. У поређењу са тим списом
тај део саборских одлука представља међутим значајан
корак напред у развијању иконоборских теорија. Констан-
тинов приговор да сликање само људске природе Христове
води раздвајању његових двеју природа и увођењу четвр-
тог лица у св. Тројство овде је прихваћен и још пооштрен
тиме што је такво схватање жигосано као несторијанизам.
Евентуалном покушају да се представе обе природе су-
протставља се не само немогућност да се божанство при-
каже материјалним средствима, на шта је указао Констан-
тин, већ се иде корак даље и тврди да такав покушај значи
мешање двеју Христових природа и да мора да се заврши
у монофизитизму. Вешто смишљену алтернативу: или Не-
сторије или Диоскор-Евтихије смислио је тек сабор од 754.
год.

Међутим, и поред наведених допуна па чак и делимич-
них одступања (о чему в. даље стр. 34 сл.), ово коначно изво-
ђење иконоборских христолошких теорија, као и коначни об-
лик који им је овде због полемичке сврхе дат, леже у основи
на истој равни на којој се крећу излагања Константинова
списа. Тако се одлуке сабора из 754. год. својом садржином
тачно надовезују на овај спис и, као што ћемо још видети,
обилато се њиме служе. Али Константинов спис није могао
никако овим саборским одлукама да постане путоказ у
тој мери да би одговарајућа места у њима била једноставно
ексцерпирана, како се то често може доказати за друге

[19] споменике те епохе.[31] Због честих теолошко-филозофских промашаја Константинова списа, због неуобичајене вишеструке употребе речи πρόσωπον тамо где бисмо очекивали појам ὑπόστασις, због двосмислене употребе ове речи у значењу „лик“ (одл. 12, 13) и због често рђаве и неподесне формулације реченица, морао је сабор да потпуно преради овај спис бар што се формалне стране тиче. Тиме се може објаснити што у саборским одлукама од 754. год. не налазимо готово ниједну дословну подударност са Константиновим списом, и поред тога што се садржински релативно тачно надовезују на њега.

Да бих јасно показао у којој се мери одлуке иконокластичког сабора стварно наслањају на Константинов спис, хтео бих да наведем оне ставове о Христовој слици које је тај сабор формулисао, и да при том укажем на оне одломке Константинова списа са којима их треба упоредити.

Mansi XIII, 252 A: Ἐποίησε γὰρ ὁ τοιοῦτος εἰκόνα, ὀνομάσας αὐτὴν Χριστόν· καὶ ἔστι τὸ „Χριστὸς“ ὄνομα Θεὸς καὶ ἄνθρωπος (јер тај је начинио слику и назвао је Христом; а име „Христос“ означава и Бога и човека).

Уп. уз то одлом. 14 (и 15). Ово је једини случај где доиста постоји и дословно надовезивање на Константинов спис.

252 A, B: λοιπὸν καὶ εἰκὼν Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. καὶ λοιπὸν ἢ συμπεριέγραψε κατὰ τὸ δοκοῦν τῇ αὐτοῦ ματαιότητι τὸ ἀπερίγραφον τῆς θεότητος τῇ περιγραφῇ τῆς κτιστῆς σαρκός, ἢ συνέχεε τὴν ἀσύγχυτον ἕνωσιν ἐκείνην, τῷ τῆς συγχύσεως ἀνομήματι περιπεσών, δύο βλασφημίας ἐκ τούτου τῇ θεότητι προσάψας διὰ τῆς περιγραφῆς τε καὶ συγχύσεως. ταῖς αὐταῖς οὖν καὶ ὁ προσκυνήσας βλασφημίαις ὑποβέβληται· καὶ τὸ οὐαὶ ἀμφοτέροις ἐφάμιλλον, ὅτι Ἀρείῳ καὶ Διοσκόρῳ καὶ Εὐτυχεῖ, καὶ τῇ τῶν Ἀκεφάλων αἱρέσει συνεπλανήθησαν.

252 A, B: „према томе слика и Бога и човека. И према томе је сликар, у својој неразборитости, сликајући створену плот, или приказао божанство које се не може насликати, или је слио оно неслйвено јединство, упавши тако у грешку која проистиче из спајања двеју природа у једну, огрешивши се тако двоструко о божанство, сликајући [оно што се не може насликати] и спајајући [оно што се не може спојити]. Онај ко се клања сликама пада у исте те грешке и то је, авај, заједничко и једнима и другима што су их звали Арије и Диоскор и Евтихије и јерес акефалā.“

[31] За иконоборску литературу уп. треће поглавље ове студије; за иконофилску: *Мелиоранский*, op. cit. и мој чланак: Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества, Seminarium Kondakovianum I (1927) 35—48 (в. у овој књизи, стр. 148 сл.).

Уп. за почетак (до τῆς κτιστῆς σαρκός) одлом. 5 (и 6). Од ἢ συνέχεε нема параделе за ово место у Константинову спису. Уп. о томе излагања на стр. 27.

256 A, B: κατακρινούμενοι δὲ παρὰ τῶν εὖ φρονούντων ἐν τῷ τὴν ἀκατάληπτον καὶ ἀπερίγραφον θείαν τοῦ Χριστοῦ φύσιν ἐπιχει- [20]
ρεῖν αὐτοὺς γράφειν, πάντως δήπου ἐφ' ἑτέραν καταφεύζονται κακομήχανον ἀπολογίαν· ὅτι τῆς σαρκὸς μόνης, ἣν ἑωράκαμεν καὶ ἐψηλαφήσαμεν, καὶ ᾗ συναναστράφημεν, ἐκείνης ἱστοροῦμεν τὴν εἰκόνα· ὅ ἐστι δυσσεβὲς καὶ τῆς Νεστοριανῆς κακοδαιμονίας ἐφεύρεμα.

256 A, B: „а пошто су они који о томе право мисле, осудили њихов покушај да насликају божанску природу Христову, која се не може умом схватити ни ликом приказати, они, нема сумње, прибегавају сасвим другачијем погрешном оправдању: да ми знамо само за слику плоти коју смо видели, опипали и са којом смо живели; а то је безбожништво и проналазак несторијанског кривоверја“.

Уп. одлом. 6.

256 E—257 A: σκοπητέον γὰρ καὶ ἐν τούτῳ, ὅτι εἰ κατὰ τοὺς ὀρθοδόξους πατέρας, ἅμα σάρξ, ἅμα Θεοῦ λόγου σάρξ, μηδέποτε μερισμοῦ ἔννοιαν δεχομένη, ἀλλ' ὅλη ὅλως τῇ θείᾳ φύσει προσληφθεῖσα, καὶ ὁλοκλήρως θεωθεῖσα, πῶς διχασθήσεται, ἢ ἰδιοστατηθήσεται παρὰ τῶν ἀσεβῶς τοῦτο δρᾷν ἐπιχειρούντων; ὡσαύτως δὲ ἔχει καὶ ἐπὶ τῆς αὐτοῦ ἁγίας ψυχῆς ....

256 E — 257 A: „јер треба размотрити и то: ако плот, плот Бога Логоса, према правоверним оцима, не садржи у себи појам деобе, већ је цела потпуно обухваћена божанском природом и у потпуности обожена, како онда може да постоји сама за себе или да је издвајају они који покушавају да то безбожнички учине? а исто тако стоји ствар и са његовом светом душом“....

Овај део, у извесној мери, подсећа на одлом. 6—8. Испуштени мање значајни део, који почиње речима ὡσαύτως δὲ ἔχει (и који сам навео да бих показао о чему је реч у овом делу), уопште нема паралеле у Константинову спису.

257 E: εἰ τοίνυν ἐν τῷ πάθει ἀχώριστος τούτων ἔμεινεν ἡ θεότης, πῶς οἱ ἀνόητοι καὶ πάσης ἀλογίας πεπληρωμένοι διαιροῦσι τὴν σάρκα τῇ θεότητι συμπλακεῖσαν καὶ θεωθεῖσαν, καὶ δῆθεν ὡς ψιλοῦ ἀνθρώπου εἰκόνα γράφειν πειρῶνται;

257 E: „ако је дакле божанско остало нераздвојно [са својим телом] и у страдању, како онда могу људи неразумни и глупи у сваком погледу да одвоје тело сједињено са божанством и сāмо обожено, и да сада покушавају да сликају икону која би представљала простог човека?“

Уп. одлом. 7 (8) и 13. Овде треба нарочито обратити пажњу на израз ψιλὸς ἄνθρωπος.

257 E—260 A, B: καὶ ἐν τούτῳ γὰρ εἰς ἕτερον ἀνομίας βάραθρον ἐμπίπτουσι, χωρίζοντες τὴν σάρκα ἐκ τῆς θεότητος, καὶ ἰδιοϋπόστατον αὐτὴν παρεισάγοντες, καὶ ἕτερον πρόσωπον διδόντες τῇ σαρκί, ὅπερ εἰκονίζειν λέγουσιν· ἐκ τούτου δεικνύντες τετάρτου προσώπου προσθήκην ἐν τῇ τριάδι· πρός γε τούτοις καὶ τὸ θεωθὲν πρόσλημμα ἱστοροῦντες ἀθέωτον. συναχθήσεται οὖν τοῖς τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα γράφειν οἰομένοις, ἢ τὸ θεῖον περιγραπτὸν καὶ τῇ σαρκὶ συγχυσθέν, ἢ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἀθέωτον καὶ διῃρημένον, καὶ πρόσωπον ἰδιοϋπόστατον ἐπὶ τῆς σαρκὸς διδόναι, ἐξομοιουμένοις ἐν τούτῳ τῇ Νεστοριανῶν θεομαχίᾳ. εἰς ταιαύτην οὖν βλασφημίαν τε καὶ ἀσέβειαν ἐμπίπτοντες αἰσχυνθήτωσαν καὶ ἐντραπήτωσαν, καὶ παυέσθωσαν οἱ δρῶντες καὶ οἱ ποθοῦντες καὶ σεβόμενοι τὴν ψευδωνύμως γενομένην καὶ λεγομένην ὑπ᾽ αὐτῶν τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα. ἀπέστω ἡμῶν ἐξ ἴσου καὶ ἡ τοῦ Νεστορίου διαίρεσις, καὶ ἡ τοῦ ᾿Αρείου, Διοσκόρου, Εὐτυχοῦς καὶ Σεβήρου σύγχυσις, τὰ ἐκ διαμέτρου κακὰ καὶ ὁμότιμα τὴν ἀσέβειαν.

257 E — 260 A, B: „и тиме упадају у другу јаму безверја, јер одвајају тело од божанства и сматрају да оно постоји само за себе, и приписују телу и друго лице, које, како они кажу, представљају на икони; на тај начин додају тројству и четврто лице; они уз то сматрају да оно што је обожено не садржи у себи божанство. Пребациће се дакле онима који сматрају да се Христова слика може насликати, било да сматрају да се божанство може ликом представити и да са плоти чини једно, или да Христово тело није обожено већ да постоји одвојено од божанства и да му се може дати лик према плоти, лик који постоји сâм за себе; они се на тај начин прикључују несторијанском богоборству. Нека се стиде ти који чине такав грех и безбоштво и нека престану то да чине и да обожавају и указују божанско поштовање лажној слици за коју кажу да представља Христа. Даље од нас, исто тако, и Несторијево раздвајање божанске и људске природе и сливање тих природа како то хоће Арије, Диоскор, Евтихије и Север; и то је схватање исто тако рђаво иако је дијаметрално супротно и идентично са безбоштвом.

[21] Уп. за почетак (до ἐν τῇ τριάδι) одлом. 6; за даље излагање нема у Константинову спису паралеле у правом смислу (уп. оно што је речено на стр. 27). Уп. ипак одлом. 15.

261 E—264 A, B, C: Εὐφρανθήτωσαν καὶ ἀγαλλιάσθωσαν, καὶ παῤῥησιαζέσθωσαν οἱ τὴν ἀληθῆ τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα εἰλικρινεστάτῃ ψυχῇ ποιοῦντες καὶ ποθοῦντες καὶ σεβόμενοι, καὶ εἰς σωτηρίαν ψυχῆς καὶ σώματος προσφερόμενοι· ἣν αὐτὸς ὁ ἱεροτελεστὴς καὶ Θεός, τὸ ἡμῶν ἐξ ἡμῶν ὁλικῶς ἀναλαβόμενος φύραμα, κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ ἑκουσίου πάθους εἰς τύπον καὶ ἀνάμνησιν ἐναργεστάτην τοῖς αὐτοῦ μύσταις παραδέδωκε. μέλλων γὰρ αὐτὸν ἑκουσίως ἐκδιδόναι τῷ ἀοιδίμῳ καὶ ζωοποιῷ θανάτῳ αὐτοῦ, λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησε, καὶ

εὐχαριστήσας ἔκλασε, καὶ μεταδοὺς εἶπε· λάβετε, φάγετε εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα. ὁμοίως καὶ τὸ ποτήριον μεταδοὺς εἶπε· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὡς οὐκ ἄλλου εἴδους ἐπιλεχθέντος παρ᾽ αὐτοῦ ἐν τῇ ὑπ᾽ οὐρανόν, ἢ τύπου, εἰκονίσαι τὴν αὐτοῦ σάρκωσιν δυναμένου. ἰδοὺ οὖν ἡ εἰκὼν τοῦ ζωοποιοῦ σώματος αὐτοῦ, ἡ ἐντίμως καὶ τετιμημένως πραττομένη. τί γὰρ ἐμηχανήσατο ἐν τούτῳ ὁ πάνσοφος Θεός; οὐχ ἕτερόν τι, ἢ δεῖξαι καὶ τρανῶσαι φανερῶς ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις τὶ πραγματευθὲν μυστήριον ἐν τῇ κατ᾽ αὐτὸν οἰκονομίᾳ· ὅτι ὥσπερ ὃ ἐξ ἡμῶν ἀνελάβετο, ὕλη μόνη ἐστὶν ἀνθρωπίνης οὐσίας κατὰ πάντα τελείας, μὴ χαρακτηριζούσης ἰδιοσυστάτον πρόσωπον, ἵνα μὴ προσθήκη προσώπου ἐν τῇ θεότητι παρεμπέσῃ· οὕτω καὶ τὴν εἰκόνα ὕλην ἐξαίρετον, ἤγουν ἄρτου οὐσίαν προσέταξεν προσφέρεσθαι, μὴ σχηματίζουσαν ἀνθρώπου μορφήν, ἵνα μὴ εἰδωλολατρεία παρεισαχθῇ. ὥσπερ οὖν τὸ κατὰ φύσιν τοῦ Χριστοῦ σῶμα ἅγιον, ὡς θεωθέν· οὕτως δῆλον καὶ τὸ θέσει, ἤτοι ἡ εἰκὼν αὐτοῦ ἁγία, ὡς διά τινος ἁγιασμοῦ χάριτι θεουμένη. τοῦτο γὰρ καὶ ἐπραγματεύσατο, ὡς ἔφημεν, ὁ δεσπότης Χριστός, ὅπως καθάπερ τὴν σάρκα, ἣν ἀνέλαβε, τῷ οἰκείῳ κατὰ φύσιν ἁγιασμῷ ἐξ αὐτῆς ἑνώσεως ἐθέωσεν, ὁμοίως καὶ τὸν τῆς εὐχαριστίας ἄρτον, ὡς ἀψευδῆ εἰκόνα τῆς φυσικῆς σαρκὸς διὰ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοιτήσεως ἁγιαζόμενον, θεῖον σῶμα εὐδόκησε γίνεσθαι, μεσιτεύοντος τοῦ ἐν μετενέξει ἐκ τοῦ κοινοῦ πρὸς τὸ ἅγιον τὴν ἀναφορὰν ποιουμένου ἱερέως. λοιπὸν ἡ κατὰ φύσιν ἔμψυχος καὶ νοερὰ σὰρξ τοῦ κυρίου ἐχρίσθη πνεύματι ἁγίῳ τὴν θεότητα. ὡσαύτως καὶ ἡ θεοπαράδοτος εἰκὼν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, ὁ θεῖος ἄρτος ἐπληρώθη πνεύματος ἁγίου σὺν τῷ ποτηρίῳ τοῦ ζωηφόρου αἵματος τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ, αὕτη οὖν ἀποδέδεικται ἀψευδὴς εἰκὼν τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, καθὼς προλέλεκται· ἣν αὐτὸς ἡμῖν [22]
ὁ ἀληθινὸς τῆς φύσεως ζωοπλάστης οἰκειοφώνως παραδέδωκεν.

261 E — 264 A, B, C: нека се радују и веселе и слободно говоре они који чистом душом граде истинску Христову слику и воле је и поштују као Бога и узимају је за спас душе и тела; њу је сâм извршилац божје воље и Бог, узевши на себе наше тело, дао својим вернима, у време добровољног свога страдања, да их видљиво и живо подсећа на њега. Јер када је хтео себе добровољно да преда узвишеној смрти која живот рађа, узео је хлеб, благословио га и заблагодаривши Богу преломио и разделивши га рекао: узмите, једите за опроштај грехова, то је тело моје. И исто тако давши чашу рече: то је крв моја; чините то да бисте се сећали мене. Тиме је хтео да каже да ниједно друго лице или вид не може да представи његово оваплоћење. Ето то је слика његова животодавног тела, начињена са одговарајућим поштовањем. Јер шта је тиме хтео премудри Бог? ништа друго до да нама људима јасно покаже и прикаже извршену тајну у његову домостроју. И као што је оно што је он од нас узео само материја људског бића, потпуног у сваком погледу, које не приказује посебан лик, да се Богу не би додало неко ново лице, тако је наредио да и за слику узимамо одабрану

материју тј. супстанцу од које је начињен хлеб, и која не представља људско обличје, да не би дошло до идолопоклонства. Као што је, дакле, Христово тело по природи свето, јер је обожено, тако је, очигледно, света и његова слика која је освећењем благодаћу обожена. Јер и то је, како рекосмо, учинио Господ Христос, као што је плот коју је примио самим сједињењем обожио, тако је одобрио да и евхаристички хлеб, који је као истинска слика физичке плоти освећен уласком у њ Духа светога, буде тело божје, пошто га свештеник чином узношења учини од обичног светим. По природи душом и духом пуна плот Господња бива обожена силаском Духа светога. Тако се и Богом дана слика његове плоти, божански хлеб, испуни Духом светим са чашом животодавне крви његових ребара. Таквом нам се показала истинска слика домостроја у плоти Христа Бога нашег, као што је било предсказано. Њу нам је предао сопственим речима он сâм, истински творац живе природе.

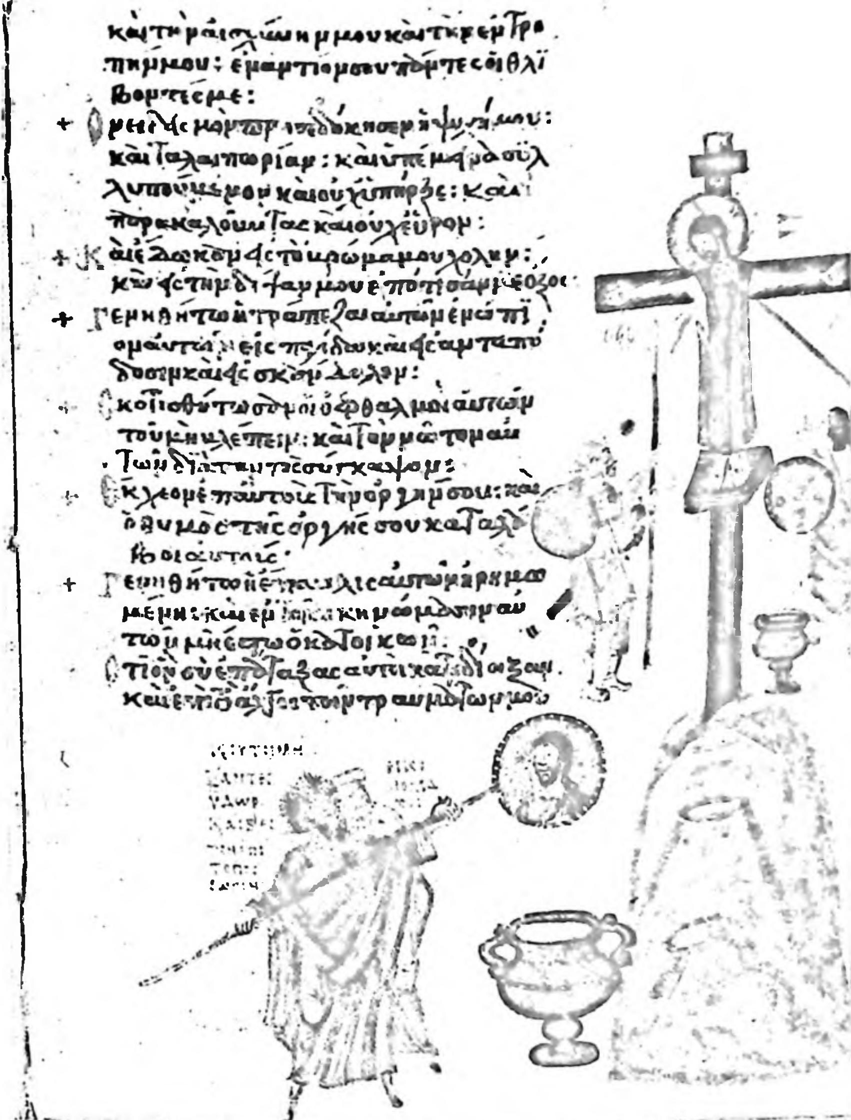
Одговара одломцима 16—22.

Читалац који је упоредио наведене текстове, допустиће, мислим, да саборске одлуке о Христовој слици, што се формулације тиче, веома одступају од Константинова списа и да представљају сасвим самосталну и побољшану његову прераду, али да се, што се мисаоне садржине тиче, и поред значајних одступања, која ће касније бити подробније приказана, налазе на истој равни као и царев спис и да се тако непосредно надовезују на њега да се, за поједине њихове ставове може утврдити на које се реченице из Константинова списа управо наслањају.[32]

То што се одлуке донесене на сабору релативно чврсто наслањају на Константинов спис не треба тумачити само тиме што су се учесници сабора морали повиновати царевој вољи, утолико пре што смо већ видели, а надаље ћемо још јасније видети, да се они никако нису некритички односили према цареву спису.[33] Константинови списи, и поред свих недостатака, значили су такав подстрек иконоборском учењу, да се њихово широко коришћење, без об-

[32] Треба упоредити још и анатеме сабора: 337 D са Константиновим списом: одлом. 4, 5 (9); даље 340 C са одлом. 14 (15); 341 A са одлом. 6, као и 341 C D и 341 E; 344 C са одлом. 6 и 13.

[33] Тим су претераније речи Мелиоранског којима завршава своја излагања о Константинову спису: „Стога не може бити сумње да је тзв. Константинов „спис“ против икона био нека врста циркулара упућеног епископима или нека врста инструкције сабору из 754“ (н. д. 122). Није нимало срећан ни предлог издавача Нићифорова дела (Migne 100, 225, n. 9) да се наш спис, поред ознаке „tractatus“, означи као „edictum“, утолико пре што ова ознака има у виду једно Кедреново сведочанство које се по својој садржини никако не може довести у везу са нашим списом. Оно више одговара једном Теофановом податку који он даје за годину 767. Уп. даље стр. 41: Cedrenus II, 1 (исти податак код Georg. Mon. II 751 и Leo Grammaticus 181).



2. Маргинална минијатура у псалтиру Хлудов са представом Распећа и иконокласта који уништавају икону Христа. Историјски музеј, Москва.



3. Тријумф патријарха Нићифора над Јанисом (Јованом) иконокластичким патријархом. Минијатура у псалтиру Хлудов, Историјски музеј, Москва.

зира на све личне моменте, сâмо наметало сабору. Оно што [23]
је Константин пре свега постигао јесте то што је проблем иконâ уклопио у оквире христолошко-догматских питања. Он свакако није био први који је то учинио. Једно место из прве беседе Јована Дамаскина против непријатељâ иконâ, беседе која представља одговор на прве непријатељске мере против икона под Лавом III, сведочи да су већ у то време иконоборци пренели борбу у круг христолошких разилажења и да је проглашен став да се сликањем Христа Тројству додаје и четврто лице.[34] Та је идеја, дакле, најмање четврт века старија него Константинов спис.[35] Исто онако као што је у своје време учинио његов отац, Лав, и као што су, уосталом, учинили и његови старији претходници, који су се изјашњавали за аријанизам, монофизитизам и монотелитизам, пришао је Константин V једном готовом учењу. Он је, међутим, то учење унапредио тиме што је у свом програматском спису са свом одлучношћу пребацио тежиште на проблем, за који су, током времена обе супарничке странке постајале све више и више заинтересоване. Сâм Лав III, да би оправдао своје иконоборско гледиште, умео је да изнесе само једно тврђење: да је култ икона идолопоклонство.[36] И славни „јересиарх" Константин, епископ наколијски, позивао се, изгледа, у свом разговору са патријархом Германом, само на Мојсијеве заповести.[37] Резултате развоја до кога је у међувремену дошло, не смемо, разуме се, једноставно приписати цару Константину. Можда је за много штошта имао да захвали својим саветницима. Али, остаје чињеница да је он рано прихва- [24]
тио као своје оне идеје, које ће се потом обрети у средишту окршаја, и да се, као нико други, заложио за њихово ширење, и то у тренутку када су многим водећим људима иконоборске партије те идеје, можда, биле још стране. От-

[34] Joh. Dam. Oratio I, cap. IV. Migne 94, col. 1236 (= Or III 6 col. 1325 A).

[35] Оно што сам на другом месту (уп. горе наведени чланак у Seminarium Kondakovianum I — в. у овој књизи, стр. 148 сл.) утврдио за иконофилску странку, важи и за иконоборску: веза између христологије и питања икона видљива је и жива већ у време прве појаве чегрсти у VIII веку.

[36] Уп. оба одговора папе Григорија II цару Лаву III, који довољно јасно показују шта је цар изјавио о питању икона у свом писму папи. Mansi XII, 959 ss. Да су сумње у аутентичност ова два писма неосноване, показао сам, верујем, у расправи која је најављена на стр. 11, нап. 1.

[37] Уп. писмо патријархово митрополиту синадском Јовану. Migne 98, col. 156 ss.

прилике у исто време епископ Козма, кога знамо из *Нутесије*, не уме да каже ништа о култу икона до да понови старе оптужбе против идолопоклонства. У поређењу са заговорником поштовалаца икона, Георгијем Кипарским, који покушава да пређе на христолошки проблем, овај заступник иконоборске странке, који само понавља своју стару тему, изгледа сасвим беспомоћан.[38]

На тај начин Константинов спис, у извесном смислу, означава прекретницу у иконоборском учењу. Поред политичког значаја који је овај спис имао за иконоборски покрет, пре свега због чињенице што је те доктрине заступао и са̂м свемогући цар, имао је он и теоретско-теолошки значај.

Највећи значај овог списа међутим не лежи у његовим досад уоченим одликама, које су допринеле даљем развоју иконокластичког система, већ у томе што је Константин, због свога екстремног става, дао израза извесним тенденцијама које су додуше постојале у иконоклазму, али се код његових умеренијих једномишљеника нису испољавале и нису отворено јављале.

Пада, наиме, у очи да се међу догматско-христолошким формулацијама, којима Константинов спис обилује, нигде не среће аутентична халкедонска формула ἐν δύο φύσεσιν („у двема природама“); Константин се, напротив, задовољава изразима као ἐκ δύο φύσεων („од двеју природа“, одлом. 4 и 11), τῶν δύο φύσεων συνελθούντων εἰς ἕνωσιν ἀσύγχυτον μίαν („пошто су се две природе спојиле у једно несливено јединство“ [одлом. 1]) и слично, при чему су изрази ἕνωσις μία („једно јединство“) и πρόσωπον ἕν („једно лице“) увек тако наглашени као да је Константин желео да, колико може, обеснажи при-
[25] нудно прихваћено учење о двема природама Христовим. Та околност што он намерно избегава халкедонске и примењује искључиво безбојне и неодређене формулације, којима су у раније време прибегавали напола обраћени монофизити, веома је значајна јер јасно показује додирну тачку између екстремних иконокласта и припадника ранијих христолошких јереси. Горе је наглашено да су обе партије од самог почетка борбе повезивале питање икона са христологијом.[39] У најплодоноснијим истраживањима о иконоборству која поседујемо,[40] утврђено је већ одавно да су језгро распре

[38] Ed. *Мелиоранский*, X.

[39] Уп. стр. 33 и чланак наведен на том месту у нап. 35.

[40] *Мелиоранский*, н. д. и нарочито *Karl Schwarzlose*, Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und Freiheit, Gotha 1890. Уп. и *Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte II (1909) 478 ss., од кога Шварцлозе полази.

чинили христолошки проблеми и да се, према томе, христолошки погледи ортодоксне и иконоборске странке нису слагали. У чему је, дакле, одступање у христолошким погледима иконокласта од ортодоксне тачке гледишта? Свако одступање од догми, утврђених у хришћанској цркви од V—VII века, нужно води у правцу било несторијанизма или монофизитизма (и монотелитизма). Оно може да иде у правцу приближавања једној од ових јереси или да је превазиђе, али су у овим међусобно супротним јересима указана оба могућна правца. Христолошко скретање иконобораца, којима су ортодоксни стално пребацивали „докетизам“, лежи очигледно у томе што је њима остао скривен ортодоксни смисао Христова оваплоћења, што су они једнострано и на уштрб Христове људске природе истицали његово божанство тј. кретали се у правцу монофизитизма, по коме се Христова људска природа претопила у његову божанску природу. Извесно приближавање иконоборског мишљења монофизитизму може се дакле утврдити и чисто теолошко-
-систематским путем[41] а уз то му особености Константинова [26]
списа о којима смо горе говорили дају недвосмислену историјску потврду.[42]

[41] Тако каже *J. B. Bury*, A History of the Later Roman Empire II (1889) 429: „The objection of the iconoclasts to represent Christ in art was simply a corollary to the doctrine of the monophysites: and the opposition of the Isaurians to Mariolatry was a thoroughly monophysitic feature“.

[42] Мињево издање показује да је издавач Нићифорових списа Antirrhetici и речи које стоје у гл. 40. списа Antirrhetici I сматрао за исказе Константина V. Уп. Migne 100, col. 300 C. Ту се може прочитати: „Стога кажу да плот нема свог лика, већ прима лик Бога, Бога проповедамо у божанској слави; и опет: јер ако се он, кога је родила дева, назива једним Господом и ако је он тај кроз кога је све постало, онда је то једна природа, јер се једно лице не може поделити на двоје; јер у плоти не постоји посебна природа (људског) тела и посебна божанска природа; већ, као што је човек једна природа тако и Христос, пошто је узео на себе лик човечији“. Ове речи у ствари не потичу од Константина V већ од Аполинарија, како се види из маргине на Cod. Coisl. 93, и Нићифор их је навео као — веома претерану — паралелу уз аутентичне исказе овог цара који је био непријатељски расположен према иконама и наклоњен монофизитизму. Са̂мо се по себи разуме да Константин у свом спису није могао да тврди да Христос има само једну природу, као што се у наведеном пасусу четири пута изричито каже; то би стајало у супротности са тврђењима у његову спису у коме се ипак стално говори о двема Христовим природама. Тим је више за чуђење што они испитивачи, који, надовезујући се на Миња, приписују ова тврђења Константину V, ипак нису хтели да запазе наклоност ка монофизитизму овог цара иконоборца (уп. *Мелиоранский*, н. д. 118, нап. 1), док се, напротив, ова његова наклоност може недвосмислено

За утицај монофизитизма на византијске иконоборце постојали су многобројни услови. У суседним областима, које су некада припадале Византијском Царству и у то време још биле у тесним везама са његовим малоазијским провинцијама (из којих су се управо и регрутовали иконоборци), нарочито у Сирији, монофизитизам је био још веома јак (као и монотелитизам). И у Египту прешао је патријарх александријски Козма тек 763. са својом верском заједницом у ортодоксну веру, при чему се одрекао монотелитизма коме је ова патријаршија била привржена још од Ираклијева времена.[43] Теофан даље каже да је Константин V после срећног похода против Сирије, године 746. преселио многе
[27] Сирийце који су били одани монофизитизму одатле у Тракију.[44]

Сиријски извори могу најбоље и да осветле проблем који нас занима, посебно хроника Михаила Сирийца, која и иначе заслужује више пажње него што јој је досада било посвећивано и која ће још у великој мери послужити истраживању византијске историје. Изванредно је инструктивно разматрати оцене и саопштења о Константину дате у хроници овог сиријског монофизите, који је, на основу традиције сачуване међу његовим једноверницима, могао бити обавештен о много чему што је остало непознато ортодоксним византијским хроничарима. Михаило нам, надовезујући на извештај о поменутом пресељавању монофизитских Сиријаца у Тракију, саопштава да су заробљени Сирийци изнели цару своје исповедање вере. „Цар је — тако стоји даље у овој сиријској хроници — то одобрио и похвалио, као и сви великаши његова царства. Сâм цар био је спреман да начини унију са овим људима из мелитенских крајева, и, посредством ових заробљеника, са целом Сиријом; али су га у томе спречили неки чланови њихове цркве због предрасуда и једног рђавог обичаја укорењеног код њих. Цар победник пристајао је свом својом вољом уз дефиницију коју су написали ортодоксни,[45] присталице наше ортодоксне вере.[46]“

Веома је карактеристичан и Михаилов суд о сабору из
754. год.: „Халкедоњани су мрзели овог Константина и на- [28]
зивали га икономрсцем, зато што је он сазвао овај сабор и утицао да он донесе одлуку о забрани поштовања икона. Он је анатемисао Иваниса Бар Мансура и Георгија из Дамаска као и Георгија Кипарског,[47] зато што су подржавали Максимову доктрину.[48] Цар Константин био је веома култивисана духа и побожно је чувао тајне ортодоксне вере; због тога су га Халкедоњани мрзели“.[49]

Али, вратимо се Константинову спису. Лако је замислити какав су утисак напола монофизитске тврдње царева списа оставиле на ортодоксно становништво. Константинови савременици били су, свакако, због тога исто тако разјарени као што је био Нићифор, када је иступио против Константинова списа. Сабор од 754. год. брижљиво је избацио све оно што је било монофизитско у Константинову спису; а да би са иконоборског покрета отклонио сумњу у јерес, тако омражену код ортодоксних, он је чак одлучно прешао у напад и оптужио због монофизитистичке јереси поштоваоце икона. Теолошки вођи иконоборства морали су, разуме се, знати да је у VIII веку било немогуће на једном саборском састанку уздрмати учења претходних и општепризнатих сабора, — то би значило одузети себи унапред све изгледе на успех. Другачије је поступао Константин који, због свог недовољног теолошког образовања, није био у стању да процени далекосежне последице својих јеретичких тврдњи. И тако је он, у претераној ревности, својим списом обелоданио неке скривене тенденције иконоборства.

установити већ на основу напред наведених много умеренијих тврђења, као што је и патријарх Нићифор у своје време тачно закључио.

[43] Theoph. I 416.

[44] Theoph. I 422. Уп. и Georgios Mon. II 752; Cedrenus II 7. Константин је преселио из Сирије и Јерменије у Тракију и павликијанце, чији је „докетизам“ и радикално непријатељство према иконама познато и који су без сумње извршили снажан утицај на византијски иконоборски покрет (Theoph. I 429 уз годину 756. Niceph. Brev. Hist. p. 66; Cedrenus II 10 који и овде говори о монофизитима; Leon Gramm. p. 185 који о пресељењима каже: „који се све до данашњих дана држе владареве [тј. Константинове] јереси“). На прелазу из VIII у IX век уживају павликијанци и атинганци у Цариграду сва права (Theoph. I 488). Многе занатлије и мали трговци у престоници припадали су овим сектама (уп. и *И. Андреев*, Герман и Тарасий, Сергиев посад 1907, стр. 78).

[45] Sc. монофизити.

[46] Michel le Syrien, ed. J. B. Chabot II 523.

[47] У ствари: 1. Јована Дамаскина, који се у одлукама иконокластичког сабора често наводи као Мансур, 2. Германа, патријарха цариградског, 3. Георгија Кипарског.

[48] Sc. Максим Исповедник, вођа ортодоксне (диотелетистичке) странке у борби против монотелитизма. Дакле, разлог што су поменута три човека на сабору од 754. год. анатемисана види Михаило у томе што су они у христолошким питањима били привржени ортодоксном учењу. Значајно је што он иконофиле зове једноставно „Халкедоњанима“. Тако се борба око икона огледа у свести једног монофизите.

[49] Michel le Syrien, ed. Chabot II 521.

Из овога се примера јасно види да се одлуке сабора из 754. године не подударају потпуно са царевим гледиштима и да оне никако не одражавају сва струјања у иконоборском покрету, већ у њима долази до изражаја само један став унутар иконоборства.

2.

Ова наша констатација омогућује да дамо одговор на једно питање за које досада није нађено задовољавајуће решење. То је, наиме, питање: како су се противници икона односили према култу Богородице и светаца? Одлуке сабора из 754. год. изјашњавају се, веома узвишеним изразима, за поштовање Богородице и свих светих, мада потпуно одбацују њихове иконе; али и то, тврде они, чине само стога што затварање у грубу, мртву материју одузима светима њихову узвишену величанственост.[50] У историјским и хагиографским изворима постоји, напротив, читав низ сведочанстава, да је Константин био испуњен мржњом према култу светих исто онако као и према култу икона, и да су се, за његове владе, прогони проширили и на култ Богородице и светих.[51]

Међу испитивачима византијског иконоборства једни су, позивајући се на саборске одлуке, прогласили све податке о непријатељском ставу Константина V за клевете.[52] Други су, не осврћући се уопште на те одлуке, једноставно препричали један део података о Константиновој мржњи према култу Богородице и светих, при чему су се ту и тамо заустављали на питању вероватноће тих података.[53] Неки их,
[30] опет, уопште нису сматрали достојним помена.[54]

До решења овог проблема може се доћи једино ако се претходно утврди однос саборских одлука из 754. год. према свим оним тенденцијама које су постојале унутар иконоборске јереси.[55] То што се сабор из 754. год. изјаснио за

[50] Mansi XIII, 276—277.

[51] Изворне податке в. доле стр. 40 сл.

[52] Уп. *Paparrigopoulos*, Histoire de la civilisation hellénique, Paris 1878, стр. 214. *Васильевский*, Труды, II 2, стр. 330 сл.

[53] Уп. *Schwarzlose*, op. cit. 62 ss: *Bury*, op. cit. 461, 429; *Pargoire*, L'église byzantine de 527 à 847, Paris 1923, 3. издање, стр. 258 сл. *Diehl*, op. cit. 13.

[54] *Marin*, Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330—898), Paris 1897.

[55] Добрим путем, у принципу, пошао је *Lombard*, op. cit., који је уочио да је питање култа Богородице и светаца представљало је-

култ светих и Богородице доказује само да је сматрао немогућим и опасним одступање од ортодоксне традиције у овом погледу, исто као и скретање од утврђених догми; то доказује, можда, да такво одступање није одговарало и расположењу већине учесника̂ сабора, или, боље речено, оних људи који су га водили. Али, то никако не доказује да у иконоборском табору уопште није било струја које су одбацивале култ светаца и Богородице, и да цар није био присталица те струје.

Чињеница што на сабору нису дошли до изражаја они екстремни иконоборци који су били против култа светаца, не искључује дакле могућност да је такво расположење постојало. На питање, да ли је таква аверзија доиста постојала, може се одговорити тек онда када се испита одговарајућа изворна грађа и пошто се то питање размотри са теолошке тачке гледишта.

Више је него природно што су непријатељи икона осећали аверзију и према култу светаца и Богородице. Одвратност коју су осећали према поштовању икона због њихове материјалне природе, морала је оне најекстремније међу њима, који су увек и најдоследнији, да доведе до тога да одбаце сваку врсту овоземаљске светости. Непријатељство према иконама представља такву оријентисаност којој у основи лежи одређена духовна структура, из које увек произлази одређени став према најразноврснијим духовним религијским феноменима. Одступање иконоборства од ортодоксне вере састоји се, на крају крајева, као и код сваке
значајне и далекосежне јереси унутар хришћанске цркве, [31]
у томе што овде, у извесном смислу, нестаје право осећање за главну хришћанску догму: оваплоћење сина божјег (уп. горе стр. 35). То је врело једног склопа идеја чији правац и вид одређује она тачка у којој та јерес одступа од ортодоксних тумачења догме.

На другом сам месту изнео[56] како највећи теолог оног времена, Јован Дамаскин, да би образложио зашто треба поштовати иконе, води читаоца до највиших врхова хришћанског веровања; како се противи „манихејском" презира-

дну тачку по којој се царева схватања нису слагала са схватањима сабора; ипак Ломбарова излагања показују и овде многе, делимично велике, недостатке, који су га спречили да дође до задовољавајућих решења проблема; он често одбацује поуздана сведочанства, док, напротив, поклања веру веома сумњивим подацима.

[56] Уп. мој горе наведени чланак у Seminarium Kondakovianum I (в. у овој књизи, стр. 148 сл.).

њу материје, коју, откако је Бог сишао у њу и осветио свет, више не треба презирати; како он у иконама види манифестацију будуће светости целога света, зајамчене оваплоћењем сина Божјег. У том смислу тумачи он и култ светаца. „Према прописима Старог завета — тако пише Јован Дамаскин — Израиљци нису подизали храм у име човека, нити су славили успомену на неког човека. Јер је људска природа била под проклетством а смрт је била казна; зато су тела умрлих сматрана нечистим, као и оно у шта су била замотана. Али сада, пошто се божанство сјединило са нашом природом, њу је овај животодавни и спасоносни лек уздигао и учинио је несатруливом. Стога славимо и смрт светаца и зидамо им храмове и сликамо иконе“.[57] Тако̀ је за Јована Дамаскина идеја о светости једног човека, као и идеја о светости једног предмета, условљена вером у стварно очовечење Бога. Обе су ове идеје настале као последица једног те истог осећања, као резултат једног мисаоног система. Оне су међусобно присно повезане и проткане једна другом. Ако се одбаци једна од њих, логично је и доследно одбацити и другу.

Веома су бројна сведочанства о томе да се Константин V борио против култа Богородице и светаца. Док се он бо-
[32] рио за престо против свог зета Артавазда, патријарх Анастасије саопштио је грађанима престонице, поткрепивши своју изјаву заклетвом, да му је Константин једном рекао: „Марија је родила Христа као што је моја мати Марија родила мене“.[58] Уз годину 764. забележио је Теофан следећи царев разговор са патријархом Константином, кога је цар довео: „Какве ћемо штете имати од тога“, тако је наводно цар питао, „ако Богородицу зовемо Христородицом?“ „Смилуј се Господару,“ узвикнуо је патријарх, „таква мисао не сме да ти падне на памет. Зар не видиш како је цела црква осудила и проклела Несторија?“ На то је цар одговорио: „Хтео сам само да те искушам овим питањем. Нека овај разговор остане међу нама“.[59]

Али годину дана потом прогласио је Константин све молитве за помоћ упућене Богородици и свецима за сувишне. То је, наводно, обзнанио не само усмено већ и писмено

[57] Migne 94, col. 1296 A.

[58] Theoph. I 415. Дословно преузето: Cedrenus—Skylitzes II 2—3; са неважним одступањима: Leo Gramm. 182. Уп. и Zonaras III 266; Georg. Mon. II 756; Cedr. II 14.

[59] Theoph. I 435. Дословно преузето: Cedr. II 12—13; слободно препричано: Zonaras III 273—274.

— ἐγγράφως καὶ ἀγράφως. Овај Теофанов податак[60] потврђују Георгије Монах,[61] Лав Граматичар[62] и Скилица,[63] који ово један од другог, према наведеном реду, преписују, а чији подаци, у крајњој линији потичу делом из Теостериктова списа *Vita Nicetae Mediciensis*,[64] а делом вероватно из једног изгубљеног извора. Они говоре о едикту који је Константин, како они тврде, издао и којим је прописао да се Марија више не назива Богородицом, да се ознака „свети“ сасвим одбаци и да се реликвије више не поштују.[65] И чланови Седмог
васељенског сабора, пошто су прочитали анатеме синода из [33]
754. год. упућене онима који не поштују свеце и одбацују молитве свецима, примећују на то изричито: „Ипак су после објављивања ове одлуке одбацили Богу драге молитве преко светаца; они су ову своју одлуку поништили — и то је познато свима“.[66] И Теостерикт саопштава да се у Константиновим списима, које је он прочитао, не могу наћи молитве свецима.[67] О забрани тих молитава говори и спис *Adversus*

[60] I 439.

[61] II 751.

[62] Стр. 181.

[63] Cedr. II 1—2.

[64] Acta Sanctorum. April. I, cap. 28.

[65] У вези са тим сва три поменута хроничара преносе следећу анегдоту, коју су узели из Vita Nicetae. Држећи у руци кесу пуну злата, запитао је Константин присутне: „Колико вреди ова кеса?“ И када су неки одговорили да вреди веома много, истресао је злато и поново питао: „Колико сада вреди?“ Пошто је добио одговор да не вреди ништа, Константин је, наводно, рекао: „Исто тако и Марија. Док је носила Христа у себи, била је достојна поштовања; али пошто га је родила, не разликује се ни у чему од осталих жена.“

[66] Mansi XIII, 348. Овде треба скренути пажњу на то да је епископ готијски, Јован, шездесетих година VIII века добио писмо од патријарха јерусалимског Теодора, писмо које је по својој прилици било састављено на једном синоду у Јерусалиму у договору са патријарсима Антиохије и Александрије. Оно је садржало наводе из Св. писма и црквених отаца о иконама, реликвијама и *интерцесији* светаца (Vita Johannis ep. Gothiae ASS 26. iun., 190; уп. превод *Васиљевског*, Труды II, 2, 396 сл.). Папа Константин јавио је године 767. Пипину да је још на име свог претходника добио од Теодора једно писмо, са којим су сагласни антиохијски и александријски патријарх. (Jaffé, 2. издање, I 284, № 2375. Уп. Libellus Synodicus. Mansi XII 680). Вероватно је Теодор послао папи писмо исте садржине као и Јовану (уп. *Васильевский*, н. д. 409). После ступања на престо иконофилске царице Ирине и њена сина Константина VI, послао је Јован Готијски то писмо патријарху цариградском Павлу. То писмо не треба мешати са Теодоровим синодиком који је прочитан на Седмом васељенском сабору и садржи само символ вере.

[67] Acta SS, April. I, cap. 28.

Constantinum Caballinum, чија сведочанства, уопште узев, морамо сматрати поузданим.[68]

Исти овај спис нам саопштава да су Константин и његове присталице ставили реч „свети" ван употребе. „Како ми данас, драги моји" — тако стоји ту[69] — „имамо обичај да [34] кажемо: идемо пресветој Богородици (тј. у њену цркву) да се молимо, или Светим Апостолима (опет се мисли на цркву посвећену апостолима), или Четрдесеторици светих мученика, или Светом првомученику Стефану — то није хтео ни да чује злотвор, већ је одузео свецима атрибут „свети". Сасвим слично сведочанство даје и *Vita Stephani Junioris*. На захтев иконокласта да Стефан потпише одлуку њихова синода, коју су они означили као „одлука светог Седмог васељенског синода", довикује им узбуђени светац: „Како смете ваш синод да називате светим? Зар нисте ви одузели назив „свети" свим свецима, праведницима, апостолима и мученицима, зар нисте одлучили да се на питања: куда идеш? одакле долазиш? и где се налазиш? одговара: Апостолима, од Четрдесеторице мученика, код мученика Теодора, код мученика Акакија, и томе слично? Није ли то ваше сопствено учење?"[70] Са овим се потпуно слаже оно што нам казује Теостерикт: „Он (Константин) се није задовољио тиме да се наруга иконама светаца, он је презирао и саме свете мученике јер их је лишио светости и прогласио да ништа не треба називати „светим", већ треба једноставно рећи: „код Апостола", „код Четрдесеторице", „код Теодора", „код Георгија" итд.[71]

Да је Константин одбацио реч Богородица (θεοτόκος) помиње, поред Георгија (Лава Граматичара и Кедрена),[72] и Нићифор,[73] који, уопште, чешће говори о жестини Константиновој против култа Богородице и светаца.[74] Теофан прича да је при крају Константинове владе то отишло тако далеко, да су људи морали да се боје царева гнева и да буду спремни на казну ако би, спотакнувши се или оклизнувши, по обичају рекли „помози Богородице" (θεοτόκε βοήθει).[75]

[68] Migne 95 col. 337 C, D. Уп. и писмо источних патријараха Теофилу. Ib. col. 361 A.

[69] Loc. cit.

[70] Migne 100, col. 1144 B, C.

[71] Vita Nicetae, cap. 28.

[72] Loc. cit.

[73] Migne 100, col. 341 C.

[74] Ib. 216 D, 341 A, 345 B.

[75] Theoph. I 442. На самртничкој постељи Константин је, наводно, из страха наредио да се Богородица слави похвалним песмама: Theoph. 448. Уп. Leo Gramm. p. 189.

Веома су бројни подаци о непријатељском односу пре- [35]
ма реликвијама,[76] које су биле строго забрањене како код Константина тако и код његових помагача, нпр. озлоглашеног стратега Тракесијанаца, Михаила Лаханодракона. Нарочито је скрнављење реликвија мученика Јефимија, које су по Константинову налогу бачене у море, изазвало огорчење код ортодоксних.

Ова су сведочанства и више него довољна да се да одговор на питање о ставу Константина V према култу Богородице и светаца. Понека од ових сведочанстава могу да изгледају непоуздана, налик на анегдоте, претерана (уп. доле, нап. 77), али се сама чињеница Константинова иступања против тог црквеног обичаја не може подвргнути сумњи, јер је наведени подаци недвосмислено потврђују. Неким од тих сведочанстава можемо да поклонимо пуно поверење. То се односи на различито формулисана али потпуно подударна сведочанства о одбацивању појма „свети", која доносе списи *Adversus Constantinum Caballinum*, *Vita Stephani* и *Vita Nicetae* — све сама дела која спадају у најстарије историјске изворе којима за ову епоху уопште располажемо. Не може се довести у сумњу ни право језгро Теофанова саопштења о забрани молитава за посредовање, јер се подаци о томе налазе исто тако код Теостерикта и Георгија Монаха, а потврда ове чињенице може се наћи и у спису *Adv. Const. Caball.*, написаном отприлике десет година после Константинове смрти (још пре сабора од 787. год.).

Већина ових података односи се на другу половину Константинове владе, после сабора из 754. год. У време пре овог сабора, и то већ око године 742, пада податак о Константиновој изјави: „Марија је родила Христа као што је мене родила моја мати Марија", податак који потиче од патријарха Анастасија. Ми свакако имамо разлога да не поверујемо
превртљивом патријарху, иако је своје речи поткрепио [36]
заклетвом.[77] Па, ипак, склон сам да ове Константинове речи

[76] Theoph. I 439 и 446: Leo Gramm. p. 188; Cedr. II 15; Zonaras III 281; Vita Nicetae, cap. 28; Niceph. Antirrh. II 344 A.

[77] Оно што нам Анастасије истом приликом саопштава — „да је Константин сматрао да онај кога је Марија родила, по имену Христос, није син божји већ обичан човек" — и чиме би хтео да прикаже Константина као безбожника или присталицу Несторијанизма, који му је у ствари био сасвим стран, свакако је само клевета, мада су Константинови савременици делимично у то поверовали. (Управо против тих гласова о његову одступању од хришћанске

[37] сматрам аутентичним. Ова досетка царева изгледа тако жива и истинита да је тешко замислити да ју је неко други смислио и ставио у уста цару.

Но, како год тумачили ову причу, сведочанство Теостериктово да се у Константиновим списима, које је он читао, стално избегава инвокација Богородице и светаца, ставља ван сваке сумње чињеницу да се Константинова аверзија према култу Богородице и светаца није појавила тек у другој половини његове владе, већ је одувек тињала у њему. Јер, ти списи су, као што нам је познато, настали пре сабора.

Даље, Теофан изричито саопштава[78] да је и Лав III био противан инвокацијама Богородице и светаца и да је одбацивао реликвије. Иако је овај податак у историјским изворима за време Лава III сасвим усамљен и стога може да

вере, изазваних Анастасијевом тврдњом, протестује Константин — и то свакако с правом — у завршним реченицама свога списа).

Ни напред наведену анегдоту о цареву дијалогу са патријархом, која жели да укаже на несторијанска гледишта Константинова, не треба узети озбиљно. Изгледа да јој је *Lombard*, op. cit. 118 ss., зачудо унеколико поклонио поверење, што га је и навело (стр. 121) да после извесног оклевања говори о несторијанским тенденцијама код Константина. Исто тако и податак да је Константин хтео да одбаци реч „Богородица“, што исто излази на то да наговести приближавање Константиново несторијанизму, само је једна заблуда. Ова се оптужба код познијих писаца ослања, по свој прилици, управо на поменуту анегдоту и на Георгијев податак (уп. горе стр. 40 сл.). Али тај податак, који се, како смо видели, углавном своди на Теостерикта, потиче једино отуда што је Георгије овде погрешно разумео текст свога извора. Када Теостерикт каже да је Константин одстранио из цркава име Богородице, он мисли при том само на забрану призивања Богородице а не и самог назива „Богородица“. То се јасно види у даљем тексту Теостериктовом, када, причајући анегдоту о кеси са златницима, наводи тобожње Константинове речи: „Тако и Богородица, јер није сматрао недостојни да је треба назвати светом...“. Одговарајуће место код Георгија гласи, међутим: „Тако, рече, и Марија, јер није сматрао безбожник, да је треба назвати Богородицом...“. Теостерикт нам, дакле, изричито саопштава, да је Константин мајку Божју називао Богородицом а да јој је ускратио само епитет „света“. То исто каже и један старији извор — Oratio adv. Constantinum Caballinum (Migne 95, 337 D).

Податак из Vita Stephani, да је већ сабор од 754. одбацио култ Богородице, треба такође сматрати нетачним, уколико је то доиста мишљење аутора овога животописа, ђакона Игњатија. То, наиме, није сигурно, јер та оптужба не стоји у самом извештају о саборским седницама, већ у Игњатијевим реторским изливима који долазе после, и треба је једноставно довести у паралелу са Теофановим изразом „непријатељи Богородице“, који Теофан примењује на учеснике сабора, не желећи тиме да каже да је непријатељство против Маријина култа дошло до изражаја већ у одлукама овога сабора.

[78] Theoph. I 406, под годином 6218 (= 726—727).

изазове оправдану сумњу, ипак једно место из Јована Дамаскина недвосмислено сведочи о чињеници да је аверзија према култу светаца постојала у иконокластичком табору од самог почетка борбе. Јован Дамаскин, наиме, каже у својој првој беседи против непријатељâ иконâ, да међу њима има неких који тврде да је довољно имати Христове и Богородичине иконе, а да су иконе светаца непотребне.[79] Јован Дамаскин с правом примећује да је оштрица овог схватања уперена мање против иконâ а више против поштовања светаца. Може се разумети, свакако, да неко, као непријатељ иконâ, иде само дотле да одбацује сликање Христа (зато што је Христос Бог, на основу забране из Старог завета итд.) а да допушта ликовно приказивање светаца. Али, ако неко, напротив, допушта сликање Христа и самим тим нема шта начелно да приговори против иконâ, а жели да укине иконе светаца, онда је јасно да он у ствари не напада култ иконâ већ култ светих.

Тако већ за време првих почетака борбе против иконâ запажамо код њених присталица извесну аверзију према култу светаца. То лежи и у природи ствари. Ми смо напред указали на унутарњу везу која постоји између непријатељ- [38]
ства према иконама и одбацивања култа светих. Захваљујући екстремном схватању Константина V, ова аверзија, од самог почетка својствена иконоборцима, коначно се и отворено појавила. Али и Константин је морао да, што се ове тачке тиче, своју вољу спроводи само веома постепено и уз оштар отпор самих његових једномишљеника. Када је после дуго година ишчекивања, које су дошле после грађанског рата против иконофила Артавазда, прешао у први одлучни напад, морао је да пристане на то да у свом спису, писаном 753. год., у исповедању вере које даје у уводу говори о „пресветој, непорочној Госпођи нашој, приснодеви Марији“ (уп. одлом. 1) и да апостоле назива „светим“ (одлом. 19). (Са тим треба, међутим, упоредити поменуто сведочанство Теостериктово да Константин већ тада у својим списима није признавао молитве за посредовање). Он је морао, даље, да се помири с тиме што се синод од 754. год. изјаснио за поштовање Богородице и за култ светих. Али шездесетих година, када је победу своје идеологије сматрао сигурном, није више допуштао да га задржавају његови опрезнији саветници. У време када је иконоклазам достигао свој зенит и када се Константин решио да опозицију калуђера крваво угуши,

[79] Migne 94, col. 1249 B.

започео је и са упорним и све оштријим прогонима против свих видова и облика ортодоксног култа Богородице и светих.

Са Константиновом смрћу престају забране црквених обичаја повезаних са култом светих. Најекстремнији иконокласти, који су се јатили око Константина, за владе његова сина повукли су се сада у засенак. Мада и сâм иконоборац, Лав IV се својим савременицима чинио као „пријатељ Богородице и калуђера“.[80] Његов умерни став у борби против икона био је прелаз од иступања Константина V ка поновном враћању иконâ под царицом Ирином.

[39] Унутар византијског иконоборског покрета морамо, према томе, издвојити читав низ праваца и рачвања који се разликују једни од других по својим настојањима и жестини непријатељства према иконама. Шварцлозе је посебно указао на два различита правца у иконоборском табору,[81] од којих је један ишао само против култа иконâ док је други захтевао њихово потпуно уништење. У ствари било је знатно више праваца. Умереније гледиште, које се углавном појавило у другом стадију борбе против икона[82] али је већ у VIII веку дошло до изражаја,[83] показује са своје стране различите нијансе. Док су једни допуштали иконе уопште и одбацивали само њихов култ,[84] било је других који, додуше, нису хтели да метанисањем (προσκύνησις) одају поштовање иконама, али су били спремни да им укажу извесно поштовање (τιμή).[85] Други су се, опет, убеђени аргументима ортодоксних, слагали са тим да се Христос може представити иконом, али само пре ускрснућа, док га после тога, по њиховом мишљењу, више није било могуће ликовно представити.[86] (Овде недвосмислено долазе до изражаја христолошки мотиви нетрпељивости према иконама!) Раније смо се већ сретали са таквима који нису имали ништа против Христових и Маријиних икона, а одбацивали су само иконе светаца.[87] Али и унутар струје, која је захтевала уништење свих икона, могу се утврдити различити степени непријатељства према иконама. Ако став сабора из 815. год. и није био у правом смислу умеренији, био је, ипак, уздржанији него

[80] Theoph. I 449.
[81] *Schwarzlose,* op. cit. 80.
[82] Theod. St., Migne 99, col. 352 C, D.
[83] Mansi XIII, 364 D.
[84] Theod. St., loc. cit.
[85] Ib. col. 372 A.
[86] Ib. col. 381 C, D.
[87] Joh. Dam., Migne 94, col. 1249 B, C.

став Копронимова сабора из 754, мада су оба синода захтевала потпуно укидање икона.[88] Било је, с друге стране, како ово истраживање показује, и таквих струја које су по оштрини става надмашавале сабор из 754. Њихови су заступ- [40]
ници дошли до изражаја нарочито у другој половини владе Константина V и окупљали су се око овог цара.[89] Ове струје — које карактерише не само радикално непријатељство према иконама, већ и нетрпељивост према култу Богородице, светаца и пре свега реликвија, као и наклоност монофизитизму — занимљиве су и значајне нарочито стога што својим екстремним закључцима указују на скривене тенденције иконоклазма, осветљавају његов особени однос према другим проблемима хришћанске догматике и хришћанског култа и тако дају увид у суштину иконоборства и његову духовну подлогу.

3.[90]

Константинов нам спис помаже да се приближимо решењу још једног, бар исто толико значајног проблема. Пошто он једини међу сачуваним иконоборским списима даје прецизну дефиницију појма εἰκών и пошто објашњава шта је то слика према иконокластичким схватањима и шта треба да буде, он јасно открива гносеолошке претпоставке иконокластичке мисли и пружа могућност поређења са мисаоним системом припадника ортодоксне странке који почива на сасвим другачијим основама.[91]

[88] Уп. о томе поглавље II.
[89] Код византијских иконобораца, мада сасвим ретко, срећемо се и са омаловажавањем крста (Козма у Нутесији, ed. Мелиоранский, стр. XVI). Према једном познијем споменику, Vita Stephani Sugdanensis (сачуваном у једној краткој грчкој и једној опширнијој словенској редакцији, уп. *Васильевский,* Труды III, 72—76 и 77—98) и цар Константин је одбацивао крст. У ствари, ни Константин, ни било који други иконокластички цар, није одбацивао крст. Али карактеристично је да је код будућих генерација са успоменом на овога цара било повезано такво мишљење.
[90] Уп. уз ово поглавље и мој чланак Гносеологические основы византийского спора о св. иконах, Seminarium Kondakovianum 2 (1928) 47—52.
[91] Досада је, колико ми је познато, само Мелиорански схватио да се погледи на свет иконофила и иконобораца међусобно веома разликују и с обзиром на њихове гносеолошке основе: *Мелиоранский,* Философская сторона иконоборчества (Вопросы философии и психологии 1907 II, стр. 149—170). Уп. и Из лекций по истории и вероучению древней христианской церкви (Петроград 1910). На жалост, овај иначе заслужни и оштроумни истраживач сасвим је промашио проблем који одатле проистиче. Јеванђеоском Христу, на чије су

[41] У одломку 2. Константинова списа каже се, да слика у правом смислу речи треба да буде суштински идентична са предметом који представља: „и ако је права, онда је она (тј. слика) једносушна ономе што представља“ . . . Ово схватање, које Нићифор сматра бесмисленим и смешним и које настоји да подробно побије у свом полемичком спису против Константина,[92] заступали су, без сумње, не само Константин, већ и сви водећи умови иконоклазма. Теорија о причести као јединој слици Христовој, коју Константин развија у другој глави свог списа и коју је, као што смо видели, изнео и сабор од 754. год., није, према томе, ништа друго до доследна примена овог схватања. Борба, која се водила између иконофила и иконобораца око тумачења евхаристије,[93] није условљена толико чињеницом што су ове странке теолошки различито схватале ову тајну, колико тиме што су ортодокс-
[42] ни и иконокласти под речју „слика“, под појмом εἰκών подразумевали нешто сасвим различито. Ако је за иконоборце слика била само оно што са својим архетипом стоји у односу идентитета, онда су они доиста могли да Христовом сликом прогласе само причест. А, за ортодоксне причест, управо због тога, није могла да буде слика јер је сматрана идентичном са архетипом.

људске црте и особине указивали иконофили да би оправдали могућност његова ликовног приказивања, пришао је он као феномену у кантовском смислу; Христа халкедонске догме схватио је, пак, као ноуменон у Кантовом смислу, јер се он, у односу на људско поимање, састоји од непојамних супротности: аргументација иконобораца стављала је нарочити нагласак на те супротности чију су непојамност признавали и ортодоксни. Отуда је Мелиорански дошао до изненађујућег закључка да су иконофили VIII века стајали на позицијама критичког трансцендентализма и да се могу сматрати претечама модерног критицизма, јер су, у овој тачки, спознали супротност између феноменалног и ноуменалног света и желели да Христа прикажу као „феноменон“, док су признавали да се он као „ноуменон“ не може схватити. Ова теорија не заслужује да се о њој дискутује. Не може се озбиљно узети покушај да се између јеванђеоског Христа и Христа халкедонске догме постави однос који би одговарао појави и ствари по себи у смислу Кантове филозофије. У дискусијама које су у VIII и IX веку вођене око икона нигде се не појављује супротност између Јеванђеља и догме, већ само супротност између људске и божанске Христове природе унутар догме. Но, и поред тога, заслуга је Мелиоранског што је скренуо пажњу на разилажење у филозофском смислу између иконофилства и иконоборства; објашњење тог разилажења треба, међутим, тражити у сасвим другом правцу.

[92] Migne 100, 225 ss.

[93] Mansi XIII, 264 ss.

У томе и долази до изражаја најдубља гносеолошка разлика која је начелно раздвајала обе странке. Далеко од тога да буде „једносушна“ — ὁμοούσιον (одлом. 2. Константинова списа) архетипу или „истоветна“ — ταυτόν (Niceph. Antirrh. II 285 D) са њим, што је слика према иконокластичком схватању требало да буде, сам појам слике (εἰκών) претпоставља, према ортодоксним апологетима икона, суштинску разлику од архетипа. „Εἰκών ἐστιν ὁμοίωμα ἀρχετύπου . . . ἢ μίμησις ἀρχετύπου καὶ ἀπείκασμα, τῇ οὐσίᾳ καὶ τῷ ὑποκειμένῳ διαφέρουσα, ἢ τέχνης ἀποτέλεσμα κατὰ μίμησιν τοῦ ἀρχετύπου εἰδοποιουμένη, οὐσίᾳ δὲ καὶ τῷ ὑποκειμένῳ διαφέρουσα. Εἰ γὰρ μὴ διαφέρει ἔν τινι, οὐκ εἰκών, οὐδὲ ἄλλο τι παρὰ τὸ ἀρχέτυπόν ἐστι.“ („Слика је приказивање сличности архетипа . . . или подражавање архетипа и представљање сличности а разликује се по суштини и материји [од архетипа], или је уметничко дело које подражавањем дочарава изглед архетипа, док се по суштини и материји разликује (од њега). Јер ако се ни у чему не разликује онда није слика, нити је ишта друго до архетип“.) Тако стоји изричито код Нићифора.[94] А код Јована Дамаскина „Πάντως δὲ οὐ κατὰ πάντα ἔοικεν ἡ εἰκὼν τῷ πρωτοτύπῳ, τουτέστι τῷ εἰκονιζομένῳ· ἄλλο γάρ ἐστιν ἡ εἰκών, καὶ ἄλλο τὸ εἰκονιζόμενον.“ („Према томе, слика не личи на прототип, тј. на оно што представља, у свему; једно је слика а друго оно што се слика“).[95]

Икона свакако стоји у одређеном односу према оном што је њоме представљено и отуда поштовање које се њој указује прелази и на прототип, како су увек тврдили иконофили, позивајући се на речи Василија Великог; исто тако, ругање слици означава ниподаштавање прототипа. Између слике и архетипа постоји извесна веза,[96] слика омогућује ступање у додир са архетипом и његову спознају,[97] али увек остаје по својој суштини различита од њега.

За ортодоксне иконофиле просто је несхватљиво да сли- [43]
ка и оно што је на њој приказано треба да буду исто. Теодор Студита каже, темпераментно као и увек: „Нико неће бити толико луд да мисли да је сена по супстанци једно исто што и истина, природа исто што и установљење, архетип исто што и оно што је од њега изведено, разлог исто што и последица“.[98] Како смо видели, Константин мисли управо

[94] Antirrh., I, Migne 100, 277 A.

[95] Oratio III, Migne 94, 1337 A, B (cf. Or. I 1240 C).

[96] Niceph. Antirrh. I, Migne 100, 261 B.

[97] Niceph. Antirrh. II 401 C.

[98] Migne 99, 341 B.

тако. Овде додирујемо тачку у којој се две противничке странке више уопште не разумеју и где говоре два различита језика.

Као дијаметрална супротност Константиновим речима да, „ако је слика права, онда је она једносушна ономе што представља“, стоји тврђење заступника иконофилске странке да је, „једно слика а друго оно што се сликом представља“ и „ако се ни у чему не разликује, није слика“.[99]

Док иконоборци знају само за два односа међу стварима, идентичност и различитост, дотле је за иконофиле могућа повезаност двеју ствари, учешће једне у другој, иако међу њима не постоји суштинска истоветност. Поштоваоци икона стоје у традицији ортодоксне догматике која мисли антиномистички, па према њима, поред једноставних формула A=A и $A^1 \neq A$, може постојати истовремена различитост и истоветност, хипостатичка различитост а суштинско јединство (Тројство) и хипостатичка истоветност при суштинској различитости (слике). Слика је од свог прототипа κατ᾽ οὐσίαν из основа различита, али му је слична καθ᾽ ὑπόστασιν или κατὰ τὸ ὄνομα. У том смислу сва излагања сабора из 754. године, која иду за тим да докажу да икона не води рачуна о односу обеју Христових природа, нису ништа друго до неспоразум. Јер, поштоваоци икона нису никада себи ставили за циљ да иконом пренесу нешто што по својој суштини одговара Христовим природама. Оно што се слика није природа већ хипостаза, како изричито каже Теодор Студита.[100]

[44] Шта је то слика? „Слика је приказивање сличности, обличје и одраз нечега што собом показује оно што се слика“.[101] Она је αἰτίου αἰτιατόν („проузроковани узрок“)[102]; она има исто име као архетип чија је имитација и одраз, као што је појединачна ствар имитација и одраз идеје у Платонову учењу.

Као што цело здање грчке ортодоксне догматике, што се његових филозофских основа тиче, почива на Платоновој филозофији, тако се и филозофски систем иконофила VIII и IX века, преко паганских и хришћанских неоплатоничара, своди коначно на Платона. Иконоборски начин гледања, напротив, почива на извесним магијско-оријенталним пред-

[99] Уп. горе на стр. 49 наведене цитате.
[100] Antirrh. III 405 B.
[101] Joh. Damasc. Or. III. Migne 94, 1337 A.
[102] Theod. St. Antirrh. I, Migne 99, 341; cf. Niceph. Antirrh. I, Migne 100, 277 C.

ставама за које је карактеристична идентификација слике са оним што се слика. Са овакве тачке гледишта сасвим је разумљива оптужба због идолопоклонства коју су иконокласти подигли против иконофила. Ова оптужба изгледа, напротив, промашена будући да су иконофили били далеко од тога да прихвате такав идентитет између слике и архетипа. Нићифор погађа у срж питања када каже[103] „καὶ ταύτῃ ἀλλήλων εἰκών τε καὶ εἴδωλον ἀποδιαστέλλονται, ὥστε οἱ μὴ δεχόμενοι τούτων διαφορὰν δικαίως ἂν εἰδωλολάτραι κληθεῖν.“ („Икона и идол се међусобно разликују, тако да се они који ту разлику не увиђају с правом могу назвати идолопоклоницима“). Ако се слика идентификује са оним што се слика, култ иконâ је неприхватљив — у томе није било размимоилажења. Онај ко између слике и сликаног није могао да замисли никакав други однос до односа истоветности, морао је да одбаци сваки култ икона. За онога пак ко је сматрао да је за суштину слике карактеристично управо то што се разликује од предмета сликања и што са њим стоји у извесној вези, о идолопоклонству није могло бити речи; за њега је слика била средство да се помоћу чулних опажаја уздигне до трансцендентне реалности, симбол помоћу кога је покушавао себи да представи особине трансцендентног предмета који је тај симбол наговештавао.

За иконофиле цели се свет разлагао на симболе; свака појединa ствар носила је иза свог појавног облика неко значење, њено право биће лежало је иза ње, с оне стране [45]
овоземаљског света, и могло се са ње прочитати. Не наводи узалуд Јован Дамаскин од местâ која је о иконама прикупио из старих патристичких списа, пре свих, Псеудо-Дионисија: Ἡμεῖς δὲ αἰσθηταῖς εἰκόσιν ἐπὶ τὰς θείας, ὡς δυνατόν, ἀναγόμεθα θεωρίας („а ми, помоћу видљивих иконâ, уздижемо се, колико је то могуће, до гледања божанства“).[104] То је речено сасвим у духу поштовања икона VIII и IX века.

Повезујући овоземаљско и оноземаљско, ови чулима разумљиви и појмљиви симболи, указују на оно што је трансцендентно, што лежи иза њих а чије сазнање они омогућују. „Јер ми не можемо да схватимо бестелесност без одговарајућих облика (σχημάτων ἀναλογούντων) који је на неки начин приказују“, каже Јован Дамаскин,[105] надовезујући се на Псеудо-Дионисија.

[103] Migne 100, 277 B.
[104] De ecclesiastica hierarchia, cap. I.
[105] Or. III, Migne 94, 1341 A (cf. Or. I 1241 A).

Само са те тачке гледишта може се разумети смисао неког црквеног култа и значење култних предмета који „нас преко материје воде нематеријалном Богу“.[106] Слике су овде само један специфични случај. Јован Дамаскин означава као εἰκών не само иконе у ужем смислу, већ и Свето писмо које „наговештава спољашњост, ликове и обличја оног што се не може видети и што нема тела, приказујући га у телесном облику да бисмо нејасном слутњом спознали Бога и анђеле“;[107] за њега су и пророчке визије у Старом завету „иконе“; с друге стране, Син је εἰκών Оца, и човек који је створен према обличју божјем, па и у природи видимо све саме εἰκόνες творца.[108] Јер, како Нићифор каже, „икона“ је оно што „има свој однос према архетипу и што је проузроковано узроком“.[109]

Када, насупрот овоме, имамо на уму Константиново тврђење да слика у правом смислу треба да буде једносушна (ὁμοούσιον) са оним што се слика онда сагледавамо непремостиви понор који зјапи овде између схватања противничких странака. Иконоборци не говоре својим противницима, већ једноставно мимо њих, јер под „сликом“ подразумевају нешто сасвим друго, јер су основи њихова мишљења другачији.

[106] Joh. Dam. Or. II 1309 C.
[107] Or. III 1341 A (= Or. I 1241 A).
[108] Or. III 1337 ss. (cf. Or. I 1240 ss.).
[109] Antirrh. I 277 C.

II

ДРУГИ ИКОНОКЛАСТИЧКИ САБОР [46]

Највеће и најзрелије дело патријарха Нићифора је расправа против Другог иконоборског сабора, који је под Лавом V заседао год. 815. у Цариграду. Ово дело дословно преноси многе партије из одлука тог сабора. И поред свог изванредног значаја још увек није издато. Сачувано је у два рукописа који се налазе у Паризу: 1. *Codex Coislianus* 93, ff 1—158 bis v (из XII века). 2. *Codex Graecus*, Bibliothèque Nationale 1250, f. 173—332 (из XIV века). У рукопису Националне библиотеке 1250 (надаље означен са B.) ово је дело означено као *Antirrheticus* II, коме претходи на ff. 140—172 v. *Antirrheticus* I, посвећен пре свега одбрани против оптужбе због идолопоклонства коју су иконокласти подигли против култа икона. У *Codex Coislianus* 93 (у даљем тексту C.) недостаје *Antirrheticus* I, изгубљено је и неколико листова на почетку главног списа.[110] У B. спис носи наслов: Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τοῦ ἀθέσμου καὶ ἀορίστου καὶ ὄντως ψευδωνύμου ὅρου, τοῦ

[110] Место којим сада почиње C. (прве речи премештеног 15. листа овог рукописа) налази се у B. на 177. листу, други ред одоздо: према томе овде недостаје четири листа са почетка списа, 173—177 према B., што износи пет листова за C. (Како ће се видети из издања које следи, више листова у C. је премештено. Излишно је набрајати их јер Codex располаже потребним упутствима). Једва да има места сумњи да је C. некада садржавао и Antirrh. I, јер B. иначе даје само она дела која даје и C., мада у другом поретку (оба рукописа садрже само Нићифорове списе). C. садржи два већа дела више него B, то су: Apologeticus pro sacris imaginibus (f. 159), Antirrheticorum libri III adv. Mamonam (f. 277 v).

ἐκτεθέντος παρὰ τῶν ἀποστατησάντων τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς
[47] ἐκκλησίας καὶ ἀλλοτρίῳ προσθεμένων φρονήματι ἐπ᾽ ἀναιρέσει τῆς τοῦ θεοῦ λόγου σωτηρίου οἰκονομίας. „Докази за побијање и оповргавање незаконите и лажне одлуке што су је донели они који су се отпадили од свеопште апостолске цркве и прихватили туђе мишљење да би онемогућили домострој спасења Бога Логоса“.

Издавање овог дела планирано је већ више пута. Тај је циљ поставио себи најпре нико други до Анселмо Бандури.[111] После њега је кардинал И. Б. Питра наговестио издање овог дела,[112] и, у новије време, Daniel Serruys.[113] Како се може закључити из једног Бенешевичева саопштења,[114] Нићифорово дело припремио је за штампу сада већ преминули руски црквени историчар И. Д. Андрејев (умро 1927). Остаје неизвесно да ли се може рачунати са штампањем Андрејевљева рада у догледно време. И Андрејев је, као и сви поменути научници, узео за основу свога рада само рукопис В. Старијем рукопису С. на коме почива рукопис В. досада уопште није поклањана пажња.

Само се по себи разуме да мој задатак, у оквиру ове студије, није да издам цело Нићифорово дело. Желим само да, у складу са циљем овог истраживања, сакупим и, пошто извршим колацију оба рукописа, објавим фрагменте саборских одлука из 815. год. које овај спис садржи. У овом случају је нарочито важно узети у обзир оба рукописа, јер, као што смо већ поменули, у С. недостаје почетак, а у В. је изгубљено неколико листова у средини, тако да се први фрагмент може дати само према В., а одломак 13, напротив, само према С. (уп. издање текста које следи). Као основу треба узети рукопис С., који досада није узиман у обзир, јер је очигледно С. био изворни рукопис за В. и то по свој прилици једини. Мање исправке које В. ту и тамо доноси, могу се објаснити као коњектуре самог преписивача.

[48] Већ је Д. Сериис покушао да посебно изда иконоборске саборске одлуке у чланку који је објавио у Mélanges d'arch. et d'hist. 1903, стр. 345—351. Али текст који је ту дат нема научне вредности, и то не само због тога што Сериис није знао за рукопис С., већ пре свега зато што је, како изгледа,

[111] Cf. *Fabricius-Harles*, Bibl. Gr. VII 610 ss., и Migne, P. Gr. 100, 31 ss.

[112] *Pitra*, Analecta sacra et classica V 46.

[113] *D. Serruys*, Mélanges d'archéol. et d'histoire (École franç. de Rome) 1903, p. 347, n. 4.

[114] *В. Н. Бенешевич*, Русский исторический журнал VII (1921).

само овлаш погледао и рукопис В. У предговору уз своје издање указује Сериис на то да су наводи из иконокластичких саборских одлука свуда у рукопису јасно означени наводним знацима. „Захваљујући том распореду могли смо без тешкоћа да издвојимо и саставимо расуте одломке прогласа из 815. године“, примећује он са задовољством (стр. 347). Резултат таквог начина рада јесте да у његовом тексту недостаје, не рачунајући одломак 13 кога нема у рукопису В., ништа мање него четири фрагмента од којих су неки веома обимни и значајни: то су одломци 3, 5, 6, 7 према моме издању које следи.

1. B. 177: ... οὗτοι[115] τὴν εὐσέβειαν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἀσφάλειαν βίου ἡγησάμενοι, τὴν τιμὴν τοῦ δι᾽ ὃν τὸ βασιλεύειν ἔλαβον ἐξήτησαν· καὶ πολυάνθρωπον πνευματικῶν καὶ θεοφιλῶν ἐπισκόπων ἀθροΐσαντες σύνοδον,

2. C. 15v; B. 178: τὴν ἀκέφαλον καὶ ἀπαράδοτον μᾶλλον δὲ εἰπεῖν ἄχρηστον ποίησιν καὶ προσκύνησιν τῶν εἰκόνων κατέκριναν, τὴν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ λατρείαν προτιμήσαντες,

3. C. 6v; B. 183: ὡς θεοῖς προσεληλυθέναι ταῖς εἰκόσιν αὐτοὺς ἀποφαινόμενοι.

4. C. 7; B. 184: ἥτις σύνοδος κυρώσασα καὶ βεβαιώσασα τῶν ἁγίων πατέρων τὰ θεόκλυτα δόγματα καὶ ταῖς ἁγίαις ἓξ οἰκουμενικαῖς[116] συνόδοις ἐπακολουθήσασα εὐαγεστάτους κανόνας ἐξέθετο·

5. C. 16—16v; B. 109v—191: ἀπόβλητον εἶναι καὶ ἀλλοτρίαν καὶ ἐβδελυγμένην ἐκ τῆς χριστιανῶν ἐκκλησίας πᾶσαν εἰκόνα ἐκ παντοίας ὕλης καὶ χρωματουργικῆς τῶν ζωγράφων κακοτεχνίας πεποιημένην· καὶ μηκέτι τολμᾶν ἄνθρωπον οἱονδήποτε ἐπιτηδεύειν τό τοιοῦτον ἀσεβὲς καὶ ἀνόσιον ἐπιτήδευμα· ὁ δὲ τολμῶν ἀπὸ τοῦ παρόντος κατασκευάσαι εἰκόνα, ἢ προσκυνῆσαι, ἢ στῆσαι ἐν ἐκ- [49]
κλησίᾳ, ἢ ἐν ἰδιωτικῷ οἴκῳ κρύψαι ... [лакуна] οἷς ἀκολούθως ἐπί τε ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων καὶ τῶν λοιπῶν ταγμάτων τὰ δοκοῦντα καθορίζονται[117] ἐπιτίμια.

6. C. 16v; B. 191—191v: (ῥήσεις γάρ τινας τοῦ θείου Γρηγορίου τοῦ τῆς Νυσαέων ἐκκλησίας ἐπιτροπεύσαντος ἐν τῷ πεποιημένῳ αὐτῷ εἰς τόν ὁμαίμονα καὶ μέγαν Βασίλειον ἐπιταφίῳ κατὰ τῶν θεομάχων Ἀρειανῶν ... ὡς δῆθεν τῶν ἱερῶν κατηγορούσας ἐκτυπωμάτων προὔθηκαν ... ἔχει δὲ ὧδε) πάλιν δὲ ταύτης τὴν εὐπρέπειαν βλέπειν μὴ φέρων, ὁ τῆς κακίας δημιουργὸς οὐκ ἠπόρησε κατὰ διαφόρους καιρούς τε καὶ τρόπους πονηρᾶς ἐπινοίας ὥστε ὑπο-

[115] Sc. Константин V и његов син и савладар Лав IV.

[116] B.: οἰκουμενικαῖς ἕξ.

[117] B.: καθορίζοντες.

χείριον[118] δι' ἀπάτης ἑαυτῷ ποιῆσαι τὸ ἀνθρώπινον, ἀλλ' ἐν προσχήματι Χριστιανισμοῦ τὴν εἰδωλολατρείαν κατὰ τὸ λεληθὸς ἐπανήγαγε, πείσας τοῖς οἰκείοις σοφίσμασι τοὺς πρὸς αὐτὸν ὁρῶντας μὴ ἀποστῆναι τῆς κτίσεως, ἀλλὰ ταύτῃ προσκυνεῖν καὶ ταύτην σέβεσθαι καὶ θεὸν τὸ ποίημα οἴεσθαι τῇ τοῦ Χριστοῦ κλήσει ὀνομαζόμενον[119].

7. C. 32; B. 191v: διὸ δὴ καθὼς πάλαι ὁ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς Ἰησοῦς τοὺς ἑαυτοῦ πανσόφους μαθητὰς καὶ ἀποστόλους τὴν τοῦ παναγίου πνεύματος ἐνδύσας δύναμιν ἐπὶ ἐκμειώσει τῶν τοιούτων κατὰ παντὸς ἐξαπέ⟨σ⟩τειλεν, οὕτω καὶ νῦν τοὺς αὐτοῦ θεράποντας καὶ τῶν ἀποστόλων ἐφαμίλλους πιστοὺς βασιλεῖς ἡμῶν[120] ἐξανέστησε τῇ τοῦ πνεύματος σοφισθέντας καὶ ἱκανωθέντας δυνάμει πρὸς καταρτισμὸν μὲν ἡμῶν καὶ διδασκαλίαν, καθαίρεσιν δὲ δαιμονικῶν ὀχυρωμάτων, ἐπαιρομένων κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ ἔλεγξιν διαβολικῆς μεθοδείας καὶ πλάνης. οἳ τῷ περίοντι αὐτοῖς θείῳ ζήλῳ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν τῇ τῶν δαιμόνων ληϊζομένην ἀπάτῃ ὁρᾶν οὐκ ἀνεχόμενοι πᾶσαν τὴν ἱερωτάτην[121] προσεκαλέσαντο τῶν θεοφ⟨ι⟩λῶν ἐπισκόπων ὁμήγυριν, ὅπως συνοδικῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενομένη γραφικήν τε ζήτησιν ποιησαμένη περὶ τῆς ἀπατηλῆς[122] τῶν ὁμοιωμάτων χρωματουργίας τῆς κατασπώσης ἐκ τῆς ὑψηλῆς καὶ Θεῷ πρεπούσης λατρείας εἰς τὴν χαμαίζηλον
[50] καὶ ὑλικὴν κτισματολατρείαν τὸν τῶν ἀνθρώπων νοῦν, θεοκινήτως ἐκφώνησε τὸ αὐτῇ δοκοῦν.

8. C. 19v; B. 194: διὸ καὶ ἀκύμαντος οὐκ ἐν ὀλίγοις ἔτεσιν ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ μεμένηκεν εἰρηνικώτερον τὸ ὑπήκοον φυλαττομένη,[123]

9. C. 21v; B. 196: ἕως ἂν τὸ βασιλεύειν ἐξ ἀνδρῶν εἰς γυναῖκα μετέπεσε καὶ τῇ γυναικείᾳ ἀφελότητι ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἐποιμαίνετο· ἀπερίσκεπτον γὰρ ἄθροισμα συναγείρασα ἀμαθεστάτοις ἐπισκόποις ἐπακολουθήσασα,

10. C. 47; B. 206: τὸν ἀκατάληπτον Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν σάρκωσιν δι' ἀτίμου[124] ὕλης ζωγραφεῖν ἐδογμάτισε,

11. C. 62v и 33; B. 207v—208: τήν τε παναγίαν Θεοτόκον καὶ τοὺς συμμόρφους αὐτοῦ[125] ἁγίους νεκραῖς χαρακτήρων ὄψεσιν

[118] Codd.: ὑπὸ χεῖρα; уп., међутим, Енкомион Григорија из Нисе.
[119] Наведено место преноси један одсек из Енкомија Григорија из Нисе посвећеног Василију Великом, одступајући у појединостима али не мењајући притом смисао. Уп. издање: *J. A. Stein*, Washington 1928, p. 14_{26}—16_{7}.
[120] B.: ἡμῶν βασιλεῖς.
[121] C.: ἱεροσύνην; B. првобитно исто али је υ накнадно промењено у α и на радираним местима унесена оба τ.
[122] B.: ἀπατηλῶς.
[123] Corr. Serruys. Codd.: φυλαττόμενον.
[124] B.: διὰ ἀτίμου; C.: διαατίμου са прецртаним другим α.
[125] Serruys погрешно поправља: αὐτῶν.

ἀναστηλοῦν καὶ προσκυνεῖσθαι ἀπαραφυλάκτως ἐξέθετο, εἰς αὐτὸ τὸ καίριον δόγμα τῆς ἐκκλησίας προσκόψασα καὶ τὴν λατρευτικὴν ἡμῶν προσκύνησιν ἐπιθολώσασα, τὰ τῷ Θεῷ πρέποντα τῇ ἀψύχῳ ὕλῃ τῶν εἰκόνων προσάγεσθαι κατὰ τὸ δοκοῦν ἐβεβαίωσεν.

12. C. 34; B. 208v—209: καὶ ταύτας ἀφρόνως θείας χάριτος ἐμπλέους εἰπεῖν κατετόλμησε, κηρῶν τε ἀφὰς καὶ θυμιαμάτων εὐωδίας ⟨προσφέρουσα⟩[126] σὺν προσκυνήσει βιαίᾳ τοὺς ἀφελεῖς[127] ἀπεπλάνησεν.

13. C. 35[128]: εἰ μὴ Κύριος † ἡμῖν, λέγοντες, συγκεκρότηκε καὶ ναυαγοῦντα κόσμον κατακλυσμὸν ἁμαρτίας ἠλέησε καὶ δεύτερον Νῶε τοῖς χριστιανοῖς ἐχαρίσατο, ὃς καὶ τὴν καταιγίδα τῆς αἱρέσεως σὺν τῷ κέντρῳ τοῦ διαβόλου ἀμβλῦναι ἐσπούδασεν.

14. C. 36v; B. 210v: ἀλλὰ ταύτας πάλιν τὰς αἱρέσεις οἱ ταῖς ἀψύχοις εἰκόσι τὴν προσκύνησιν δόντες[129] ἀφορμὴν τῆς πρὶν αὐτῶν ἀτοπίας ἐχαρίσαντο· ἢ συμπεριγράφοντες τῇ εἰκόνι τὸν ἀπερίγραφον, ἢ τὴν σάρκα ἐκ τῆς θεότητος κατατέμνοντες, κακῷ τὸ κακὸν διορθούμενοι· ἀτόπημα γὰρ περιφεύγοντες, ἀτοπήματι περιπίπ- [51]
τουσιν.

15. C. 49—49v; B. 222: ὅθεν ἡμεῖς τὸ ἰθὺ τοῦ[130] δόγματος ἐγκολπωσάμενοι τὴν αὐθαδῶς δογματισθεῖσαν[131] ἄκυρον ποίησιν τῶν ψευδωνύμων εἰκόνων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐξοστρακίζομεν,

16. C. 52—52v; B. 225—225v: οὐ κρίσει ἀκρίτῳ φερόμενοι, ἀλλὰ κρίσιν δικαίαν κατὰ τὴν ἀκρίτως ὑπὸ Ταρασσίου[132] ἐκφωνηθεῖσαν τῶν εἰκόνων προσκύνησιν ὁρίζοντες... [лакуна] ἀνατρέπομεν. καὶ τὸν αὐτοῦ σύλλογον ἀθετοῦμεν, ὡς ὑπερβάλλουσαν τιμὴν τοῖς χρώμασι χαρισάμενον, κατὰ τὸ πρόσθεν εἰρημένον, κηρῶν τε καὶ λύχνων ἀφὰς ⟨καὶ⟩ θυμιαμάτων προσενέ⟨γ⟩ξεις, ὡς ἔπος[133] εἰπεῖν σέβασμα[134] λατρείας.

17. C. 53v; B. 226v: τὴν δὲ εὐαγῆ σύνοδον τὴν συγκροτηθεῖσαν ἐν Βλαχέρναις ἐν τῷ ναῷ τῆς παναχράντου παρθένου ἐπὶ τῶν πάλαι

[126] Add. Serruys.
[127] C.: ἀσφαλεῖς.
[128] У B. овде недостаје један лист између f. 209 и f. 210.
[129] C.: δόσαντες.
[130] Уместо: τὸ ἰθὺ τοῦ B.: τοιούτου, који је погрешно дешифровао ΤΟΙΘΥΤΟΥ из C.
[131] C.: δογματισθῆσαν.
[132] B.: Ταρασίου, ипак треба остати при облику Ταρασσίου датом у C., облику који су иконоборци нарочито радо употребљавали, да би изразили презир према патријарху Тарасију, јер су његово име изводили од ταράσσειν.
[133] C.: ἔπως.
[134] Serruys: σέβασμα ⟨τὰ πάντα⟩ λατρείας. Ову је реченицу Нићифор у даљем тексту (на истим страницама C. 52v, B. 225v) још једном поновио наведеним речима.

εὐσεβῶν βασιλέων Κωνσταντίνου καὶ Λέοντος ἀσπασίως ἀποδεχόμενοι ὡς ἐκ πατρικῶν δογμάτων ὀχυρωθεῖσαν, ἀκαινοτόμητα τὰ ἐν αὐτῇ ἐμφερόμενα φυλάττοντες ἀπροσκύνητόν τε καὶ ἄχρηστον τὴν τῶν εἰκόνων ποίησιν ὁρίζομεν. εἴδωλα δὲ ταύτας εἰπεῖν φεισάμενοι· ἔστι γὰρ καὶ κακοῦ πρὸς κακὸν ἡ διάκρισις...

1. B. 177: ...они (sc. Константин V и Лав VI) су, сматрајући приврженост православној вери оним што живот чини сигурним, тражили поштовање за онога од кога су добили царску власт; и сазвали су многољудни сабор духовних и богољубивих епископа.
2. C. 15v; B. 178: осудили су црквеној традицији противно, и уз то и некорисно грађење икона и клањање њима, ценећи више служење Богу у духу и истини.
3. C. 6v; B. 183: они прилазе иконама као да су то богови.
4. C. 7; B. 184: тај је сабор потврдио и утврдио богонадахнуте догме светих отаца и, следећи шест светих васељенских сабора, издао праве догме:
5. C. 16—16v; B. 109v—191: из хришћанских цркава треба избацити и све нама туђе гнусне иконе начињене од различита материјала и превареном вештином опсене боја живописаца; и нека никада ниједан човек не чини то безбожно и грешно дело; а онај ко се одсада усуди да начини икону или да јој се клања, да је остави у цркви или да је сакрије у својој кући... (лакуна) у складу са тиме одреде казне за епископе, свештенике и остале црквене чинове.
6. C. 16v; B. 191—191v: (наиме неке речи божанственог Григорија што је стајао на челу цркве у Ниси, у надгробном говору који је написао за свог брата и великог Василија, уперене против богоборних аријанаца... као да су усмерене против светих икона... па стоји овако): творац зла, не могући да подноси толику доброту, знао је како ће у разна доба и на разне начине, довијајући се својим на зло усмереним умом, преваром подвластити себи човека, па је поново увео идолопоклонство под маском хришћанства, наговоривши својим преварним речима оне који су упирали погледе у њега, да се не одрекну грађена лика, већ да му се клањају и да га поштују и да то што су начинили сматрају богом, називајући га Христовим именом.
7. C. 32; B. 191v: стога, као што је некада зачетник и испунитељ нашега спасења, Исус, разаслао на све стране своје премудре ученике и апостоле, уливши им снагу пресветога Духа, да се боре против таквих појава, тако је и сада подстакао своје слуге и заменике апостола, наше благоверне цареве, учинивши их мудрим и јаким снагом Духа светога, да нас уједине, помире и поуче, да униште демонску тврђаву подигнуту да спречи да спознамо Бога, да сперу срамоту ђаволова завођења и преваре. Они су, из ревности према Богу која је у њима, не могући да гледају како црква верних преваром постаје пленом демона, сазвали општи пресвети сабор богољубивих епископа, како би сабор, подстакнут Богом, изнео своје мишљење и написао објашњење о преварној вештини сликања бојама, вештини

која је учинила да људски ум са узвишеног поштовања, какво доликује одавати Богу, спадне на обожавање земаљских и материјалних ствари које је створио сâм човек.

8. C. 19v; B. 194: стога је божја црква за дуги низ година остала мирна, чувајући у миру своје верне,
9. C. 21v; B. 196: док царска власт није прешла са мушкараца на жену и црква вођена женском простотом; јер је сакупила неразборити скуп, повевши се за најнеобразованијим епископима.
10. C. 47; B. 206: прогласио за догму да се Син и Логос Божји, који се не може умом схватити, по оваплоћењу слика бешчасном материјом.
11. C. 62v и 33; B. 207v—208: донео је одлуку да се пресвета Богородица и њој слични свети представљају смртним ликовима и да се тим ликовима људи клањају, повредивши истовремено црквену догму и наше клањање којим изражавамо поштовање, и утврдио да се, по тој одлуци, поштовање које припада Богу указује неживој твари икона.
12. C. 34; B. 208v—209: и усуди се да каже да су оне (тј. иконе) испуњене божанском благодаћу и палећи им свеће и мирисни тамјан завео је лажним одавањем поштовања простодушне људе.
13. C. 35: да није Бог наш опростио грехе свету који се мучио у бродолому, и из милости послао хришћанима другог Ноја, који се потрудио да утиша ураган јереси и отупи ђаволов остан.
14. C. 36v; B. 210v: али су они који се клањају мртвим иконама поново увели те јереси, падајући у бесмисао који је и пре њих постојао: или да сликају иконом оно што се не да насликати, или да одвоје плот од божанства, исправљајући рђаво рђавим; јер су, избегавајући бесмисао, упадали у њега.
15. C. 49—49v; B. 222: стога смо ми, сачувавши оно што је право и истинско у догми, изгнали из свеопште цркве безвредно грађење икона које је самозвано ушло у догму.
16. C. 52—52v; B. 225—225v: не руководимо се пресудом без суђења, већ доносимо праведну пресуду против обожавања икона које је Тарасије без одлуке прогласио... (лакуна) одбијамо те аргументе. И не признајемо његов сабор, зато што допушта да се бојама одаје претерано поштовање, како је напред речено, паљењем свећа и кандила и тамјана, тако рећи обожавањем.
17. C. 53v; B. 226v: а свети сабор сакупљен у Влахерни у храму пренепорочне деве, за владе благочастивих царева Константина и Лава, примајући радо утврђену догму отаца, чувајући непромењено оно што је у њој, проглашавамо да се иконама не треба клањати и да је бескорисно правити их. Избегавали смо пак, да их називамо идолима, јер и међу рђавим стварима постоји нека разлика...

У тој се мери могу реконструисати одлуке Другог иконокластичког сабора на основу дела патријарха Нићифора.

Није Нићифор једини који нас обавештава о заседању иконоборског сабора под Лавом V Јерменином (813—820). На-

следник цара Лава V, Михаило II, пише о овом сабору у свом познатом писму краљу Лудвигу Побожном.[135] Као представник ортодоксног клера пише Теодор Студита један по-
[52] лемички спис против сабора.[136] И Теостерикт у *Vita Nicetae Mediciensis*[137] даје саопштење о овом синоду иконокластичке странке.

Али, најисцрпнији извештај налазимо у *Vita Leonis Armenii*, који потиче од једног непознатог византијског писца.[138] Када су га Бугари жестоко сколили и сатерали у теснац, сетио се Лав V да су његови претходници, почев од царице Ирине, која је поново увела култ икона, трпели пораз за поразом у сукобу са непријатељима и да им је најчешће, после кратке и несрећне владавине, царско жезло измицало из руку. Сетио се, с друге стране, успехâ које су на бојном пољу против Бугара и Арабљана често постизали славни цареви Лав и Константин, у чије је време у VIII веку владао иконоклазам; сетио се њихове дуготрајне и моћне владе и закључио да је разлика у судбини иконофилских и иконоборских царева резултат њиховог различитог става у црквеној политици. Толико можемо да сазнамо из *Vita Leonis* о Лавовим мотивима који су утицали на обнову иконоборске политике Исавријанаца. Нема никакве сумње, ипак, ти мотиви нису представљали само лично схватање Лава V, већ су одражавали расположење које је владало у души византијског војништва. Јер је управо византијско војништво у овој борби око икона увек било носилац иконокластичких тенденција; византијско се војништво, наиме, највећим делом регрутовало из малоазијских провинција Царства — правог завичаја иконоклазма.

[53] У личности чувеног Јована Граматичара, који ће заузимати положај цариградског патријарха под Теофилом нашао је Лав V најснажнији ослонац за спровођење својих планова. Убеђени иконоборац, веома учен и обдарен, Јован је био позван да царевој намери пружи теолошку подлогу.

[135] Mansi XIV, col. 417—422.

[136] Epist. II 1. Migne 99, col. 1116 ss.

[137] AA. SS. April. I.

[138] Incerti auctoris vita Leonis Bardae Armenii filii или Chronographica narratio complectens ea quae tempore Leonis fillii Bardae Armenii contigerunt. У Бонском корпусу после Лава Граматичара; Migne 108, col. 1009 ss. — Писци историје IX и X века (Георгије Монах, Генесије, Теофанов Настављач, Симеон Логотет, Лав Граматичар) ограничавају се на то да известе о расправама Лавовим са присталицама ортодоксне странке и о уздизању Теодора Каситере на положај патријарха.

Добио је задатак да на основу Светог писма и патристичке литературе докаже да је култ икона недопустив. О Духовима 814. год. прихватио се посла заједно са низом сарадника, при чему су, како је изричито саопштено, за полазну тачку рада послужила акта иконокластичког сабора из 754. год. Јула исте године придружио му се такође Антоније, човек неизвесне прошлости и сумњивог начина живота, који је међутим заузимао положај силејског епископа. И он се касније попео на цариградски патријаршијски престо. Биће да је овај човек ангажован због жеље да се придобије један сарадник из редова виших црквених великодостојника.[139] Доиста, изгледа да Лав V у грчком клеру и теолошким круговима Царства није имао ни издалека онакву подршку на какву су могли да рачунају иконоборачки цареви VIII века, који су му служили као узор. Док су Исавријанци у малоазијским провинцијама Царства увек налазили ослонца за своју црквену политику, дотле су иконоборским царевима IX века и ове области отказале своју потпору.[140] Иконоклазам је губио све више и више тла и могао је да буде наметнут још само престоници. Духовно покрет је већ био смалаксао.

Када је припремни рад, дотле држан у најстрожој тајности, био приведен крају, децембра 814. године, изложени су његови резултати патријарху Нићифору. Предузет је и низ покушаја са циљем да се византијско свештенство убеди у исправност иконокластичких теза, али су ти покушаји
постигли врло ограничен успех. Грчко свештенство, на челу [54]
са патријархом Нићифором и великим вођом калуђерске опозиције, Теодором Студитом, иступило је прилично компактно против цара. Сви покушаји убеђивања и сви спорови[141] остали су без икаква резултата; одвратити цара од његове намере било је исто тако немогуће. Он је одлучио да прихвати борбу и да напусти уздржани став који је најпре био заузео: за време божићних празника он је још у цркви, пред очима свих, пољубио Христову икону али је на Богојављење јавно одбио да иконама укаже уобичајену

[139] Тако и *J. B. Bury*, A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I, London 1912, p. 61.

[140] Ову је околност више пута с правом истакао *Ф. Успенский*, История византийской империи II, 1, Ленинград 1927, стр. 317, 321 ss., 358 и passim.

[141] О томе нарочито опширно говори Vita Nicephori. Али пошто је ту наведене говоре и противговоре накнадно написао тек писац тог живописа, Игњатије, они немају неког нарочитог значаја и у овој вези није их потребно подробније разматрати.

пошту.[142] То је било недвосмислено иступање, и пошто су се и даљи покушаји да се патријарх и њему подређено свештенство одврате од свога става завршили неуспехом, прибегао је Лав сили. Нићифор је био у патријаршијском двору ухапшен и одведен, а на његово место је на Ускрс, 1. априла 815. за патријарха постављен спатарокандидат Теодот, син патриција Михаила Мелисина и једне од сестара треће жене цара Константина V.

Убрзо после Ускрса одржан је у Св. Софији сабор под председништвом тог Теодота, чије теолошко образовање извори подударно означују као крајње скромно. Сабору је присуствовао и син новоизабраног патријарха и известан број епископа који су се могли придобити за иконокластичку
[55] политику. На сабору су прочитане и потврђене одлуке Првог иконокластичког сабора, који је заседао 754. под Константином V, а одбачене одлуке Седмог васељенског сабора, који је 787. год. у Никеји поново увео култ икона. Неки ортодоксни патријарси (вероватно Герман, Тарасије и Нићифор) били су анатемисани.[143]

При разматрању ових саборских одлука, чији сам текст горе реконструисао, важно је водити рачуна о чињеници да су на овом сабору прочитана акта Константинова сабора из 754. год. Још је важнија околност што су ова акта послужила као база за рад оне комисије која је претходне године под руководством Јована Граматичара припремала материјал за нови сабор; јер, у то нема ни најмање сумње, одлуке сабора нису израђене за време његова заседања, већ су углавном биле утврђене још пре његова сазивања и могу се сматрати плодом рада поменуте комисије.

[142] Vita Leonis (ed. Bonn 340 s.; уп. и 349 и 360) извештава да је Лав V пре крунисања дао патријарху Нићифору чак писмено обећање да неће ништа мењати у ортодоксној вери. Исто прича и Теофан, p. 502; уп. и Leo Gramm., p. 1. Томе, међутим, противречи податак из Нићифорова животописа, p. 163, према коме је Лав додуше обећао да ће после крунисања дати такав завет, али се није држао свог обећања. (Овај податак следе и Genes., p. 26 и Theoph. Cont., p. 29). Сматрам, међутим, заједно са Хиршом, Byzantinische Studien 22 s., да предност морамо дати савременом извештају Теофанову и животопису Лавову. Наведена места из Генесија и Теофанова Настављача показују, уосталом, да је давање таквог писменог обећања пре крунисања представљало, у њихово време, устаљени обичај.

[143] Наш извештач прича и о суровим злостављањима којима су били изложени црквени достојанственици, као и свештеници и монаси који су остали верни култу икона. До тих је злостављања долазило, по њему, како за време заседања сабора тако и по његову свршетку, када је започело и уништавање икона.

Ово треба имати у виду јер саборске одлуке из 815. год. нису у ствари ништа друго до потврђивање закључака донетих на Константинову сабору из 754. год. (или, формулисано у негативном смислу, одбацивање закључака Никејског васељенског сабора). Ни по својој идејној садржини не иду ове одлуке ни у чему даље од Првог иконокластичког сабора, већ се, напротив, задовољавају тиме што преносе његова основна гледишта у безбојној и неодређеној формулацији.

Опште је мишљење да је Други иконокластички сабор у поређењу са Константиновим, као и цели иконоборски покрет IX века у поређењу са оним из VIII века, окарактерисан релативном умереношћу. По моме мишљењу ово схва- [56]
тање не погађа срж ствари. Ако имамо у виду веома сурове прогоне противничке странке под Лавом V и Теофилом, који по својој оштрини нису нимало заостајали за онима из времена Исавријанаца, не може бити ни говора о некој умерености. У саборским одлукама из 815. год. нема трага стварном напуштању било којих основних теза иконобораца VIII века.[144] Иконоборски покрет под Лавом V и Теофилом није умеренији нити толерантнији но што је био за време Лава III и Константина V, он је само духовно сиромашнији. Када је Лав V поново прихватио иконокластичку политику, ставио се у службу једне духовно већ превазиђене идеје. Иконоборству другог периода није недостајала ударна снага, јер, што се енергије и снаге воље тиче, Лав V је био дорастао Исавријанцима, али му је недостајала духовна

[144] У своме писму Лудвигу Побожном саопштава цар Михаило немачком краљу да је сабор из 815. год. само прописао да се иконе по црквама окаче више, како људи не би могли да им своје поштовање указују проскинезом. Овај необјашњиви податак који је некада довео историчаре до многих заблуда, оповргнут је недвосмислено одлукама сабора које сада имамо.

Што се тиче самог Михаила II (820—829), његов је став према питању икона био прилично равнодушан. Како је он дошао на власт после Лава V, био је настројен умерено иконокластички, и за његове владе иконоклазам је задржао превласт; исто тако је Нићифор I (802—810), који је сменио на византијском престолу царицу Ирину, био индиферентно иконофилски настројен и званично се држао култа икона. У суштини, цар Михаило није хтео да призна ни иконокластичке саборе ни Никејски сабор. Значајно је да он у свом писму говори о шест васељенских сабора. Познато је да је он уопште забранио дискусију око питања икона. Ова је чудна забрана, што изгледа још чудније, била ту и тамо стварно поштована. Тако се нпр. питање икона ниједном речи не помиње у животопису Филарета Милостивог чији је јунак живео у време иконоборства и касније се ородио с царем Константином VI.

свежина, која је била својствена иконоклазму VIII века.
Идеје са којима је иступио иконоклазам у првом периоду
биле су теолошки побијене, захваљујући напорима ортодок-
сних апологета култа икона, а нове идеје нови иконоклазам
није донео. Он се задовољио тиме што је понављао старе
[57] тезе својих учитеља. Како су те тезе, међутим, биле углав-
ном већ превазиђене, заодену те су сада рухом нејасних фор-
мулација, тиме разводњене и лишене некадашње снаге. Оп-
тужба због идолопоклонства, тако омиљена у иконоборач-
ким круговима, која је нарочито у почетку борбе стално би-
ла на дневном реду, није ни сада сасвим напуштена. Сабор-
ске одлуке из 815. устежу се, дакако, да иконе изричито
означе као идоле; али се у суштини ова оптужба више пута
понавља, само што је сада њена формулација расплинута и
неодређена. Више није могла бити изнесена у старом обли-
ку с обзиром на све оне аргументе које су против ње навеле
присталице икона. А и интересовање се пренело на подруч-
је христолошких питања која су обе странке доводиле у
везу са питањем икона. Међутим, и тамо где је у одлукама
Другог иконокластичког сабора додирнут христолошки про-
блем, наилазимо на исту слику. Позната излагања Првог
иконокластичког сабора којима су поштоваоци икона били
оптужени да су запали или у несторијанску или у моно-
физитску јерес,[145] такође нису могла бити примењена у
свом старом облику после свих приговора који су са орто-
доксне стране били изнети против тих излагања.[146] Стога не
говоре наше саборске одлуке о монофизитској или нестори-
јанској заблуди поштовалаца икона али у ствари остају при
тој оптужби када поштоваоцима иконе пребацују да ови
„или сликају иконом оно што се не да насликати, или раз-
двајају плот од божанства . . .“ (одлом. 14). Али, цели је про-
блем том једном реченицом скинут са дневног реда, тако да
се, ако се не познају акта из 754. године, једва може разу-
мети о чему је уопште реч.

Тако стоји са преузимањем двеју најважнијих оптужби
које су у првом периоду иконоборства подигнуте против
[58] култа икона. Како се међутим нису појавили никакви други
погледи, остале су одлуке Другог иконокластичког сабора,
што се њихове теолошке садржине тиче, крајње оскудне.
Па, уместо теолошко-спекулативних излагања, појављује
се овде безбојан извештај који прича о укидању икона од
стране Константинова сабора и о њиховом поновном уво-

[145] Уп. прво поглавље ове студије, стр. 26.

[146] Cf. ibid. p. 49.





5. Царица Теодора која је 843. успоставила култ икона. Минијатура у менологију Василија II, Ватикан.

← 4. Карикатура иконокласта, минијатура у псалтиру Хлудов. Историјски музеј, Москва.

ђењу под Ирином, при чему Исавријанце засипа највећим похвалама, док према царици Ирини показује нескривени презир.[147]

Тако је при решавању проблема цело тежиште пребачено на сведочанства из патристичке литературе. Сведочанства из дела̂ црквених отаца увек су заузимала много места у теолошким расправљањима у Византији, на сваком су сабору веома обилато навођена, а ипак је њихова улога углавном била ограничена на то да поткрепе решења до којих се дошло теолошко-спекулативним путем. При решавању извесног питања увек су пресудни били теолошко-спекулативни закључци. Њихов недостатак, у случају о коме је реч, имао је за последицу да су на Другом иконокластичком сабору патристичка сведочанства заузела централно место. И сабор и комисија која је имала дужност да припреми сабор, сматрали су својим главним задатком сакупљање подесних навода из светих отаца. После одлука сабора долази читав низ таквих сведочанстава која и по броју и по дужини далеко превазилазе одговарајућа сведочанства Првог иконокластичког сабора. Мада не сматрам неопходним да се осврнем на сва та сведочанства, једна нарочито карактеристична [59]
њихова група, која наводно потиче из пера св. Епифанија, биће подробно обрађена у следећем одељку ове студије.

Анализа саборских одлука из 815. год. потврђује утисак о духовној слабости иконоклазма у другом периоду борбе око икона, утисак који се може стећи и из историјских извора. Док је иконоборство VIII века било пре свега надахнуто једним специфичним погледом на свет, сада се појавило претежно као последица политичке резигнације. Иконоборство у Византији је духовно преживело.

Борбе око икона су показале како су она христолошка гледишта до којих је дошла црква у претходним столећима захтевала, у духу специфичних грчко-ортодоксних схва-

[147] Исмевање царице Ирине од стране сабора од 815. год. стоји у оштром контрасту са лојалним држањем које је Никејски сабор показао према иконоборачким царевима Лаву III и Константину V. Ту се често ћутке прелази преко иконоборачке делатности ових царева чак и тамо где се помињање те делатности само собом намеће; цела се кривица, колико је то могуће, пребацује на јеретичко свештенство. Ово се може објаснити тиме што је Константин VI, за чије је владе заседао Седми васељенски сабор, водио директно порекло од иконоборачких царева, тј. био унук Константина V. Сабор од 815. године, напротив, није морао да има таквих обзира, јер Лав V није био ни у каквим родбинским везама са Константином VI и Ирином већ је после неколико династичких промена извојевао царско жезло.

тања, да Христос буде приказиван на икони и да могућност његова сликања, унутар византијског културног круга, није могла бити оспоравана на основу христолошких схватања. У последњем одсеку претходног поглавља ове студије показали смо такође да је аверзија византијских иконокласта према иконама претпостављала одређене магијско-оријенталне представе а да су, напротив, специфични основи грчко-хришћанског сазнања искључивали идентификовање поштовања икона са идолопоклонством. Историјски значај иконоборачке епохе лежи управо у суочавању и разрачунавању са утицајем оријенталне културе која је у вези са огромном арабљанском експанзијом у VII и VIII веку ухватила корена у Византијском Царству и тамо дошла до изражаја у облику иконоклазма. Опадање арабљанског калифата у IX веку и премештање тежишта византијске политике на Балкан, и даље на Запад, пада у исто време када и повлачење оријенталног утицаја и слабљење иконокластичких позиција у Византијском Царству. Културна усмереност Византијског Царства била је отада одређена: Византија коначно остаје на темељима грчке, тачније хришћанско-грчке, културе и заузима свој посебан положај између Истока и
[60] Запада. Да Византија није хтела да се одрекне Запада показује у довољној мери њен став према догађајима потоњих столећа.

Што је Теофило (829—842) још једном потпао под оријентални утицај, може се објаснити само тиме што овај цар, како је приметио Гелцер,[148] није разумео „знаке времена". Иконоборци IX века били су епигони који су живели под окриљем славе својих претходника и којима је сенка тих великих претходника прекривала реалне животне односе.

[148] *H. Gelzer*, Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte, у: *Krumbacher*, Gesch. d. byz. Lit., p. 968.

III

ПСЕУДО-ЕПИФАНИЈЕВИ СПИСИ ПРОТИВ КУЛТА ИКОНА КАО СПОНА ИЗМЕЂУ ИКОНОКЛАСТИЧКИХ САБОРА ИЗ 754. И 815.[149] [61]

Црквени отац с краја IV века, Епифаније, сматран је већ у давним временима као убеђен противник хришћанског поштовања икона. Иконоборци VIII и IX века сматрали су га поборником њихових идеја и позивали се на његов високи ауторитет, указујући на читав низ списа које је св. Епифаније наводно написао са циљем да сузбије култ икона. Иконофили су најодлучније оспоравали да је Епифаније аутор тих списа и нису хтели ни да чују о иконоборском расположењу Епифанијеву. Тако је питање, какав је став имао Епифаније према иконама постало предмет живих расправљања. О томе се расправљало на свим саборима иконокластичке епохе; најистакнутији теолози тог времена, Јован Дамаскин, Теодор Студита и, пре свих, патријарх Нићифор сматрали су да се у својим списима морају позабавити овим питањем. Ако узмемо у обзир велики значај који је за једну теолошку странку у Византији могла да има могућност позивања на овог угледног црквеног оца, онда је лако разумети зашто се о овом питању тако страсно расправљало.

Списи о којима је реч нису нам сачувани у свом првобитном облику; али су већи фрагменти сачувани у делима

[149] Основне тезе ове студије изнео је аутор у саопштењу на Интернационалном византинолошком конгресу у Београду (1927).

патријарха Нићифора коме имамо да захвалимо и на томе што су нам спасени и Константинов спис (в. прво поглавље
[62] ове студије) и закључци сабора од 815. године (в. друго поглавље ове студије). Списе које су иконоборци приписивали св. Епифанију, а за које су поштоваоци икона тврдили да нису његови, обрадио је Нићифор најпре у једном делу посвећеном специјално претресању овог спорног питања, делу коме је дат наслов *Adversus Epiphanidem.* По други пут се вратио на овај проблем у свом опширном делу против Другог иконокластичког сабора, о коме је било речи у претходном поглављу ове студије. Служећи се својим уобичајеним методом, он је у оба случаја наводио веће партије из списа који су ишли под Епифанијевим именом, да би затим сваку поједину реченицу побио. Резултат његових посматрања био је: сви списи о којима је реч представљају фалсификате.

Расправу *Adversus Epiphanidem* издао је већ педесетих година прошлог столећа кардинал И. Б. Питра.[150] Она је дуго остала неискоришћена док јој најзад није поклонио пажњу К а р л Х о л. Он је сакупио наводе које даје Нићифор и поставио питање њихове аутентичности. У оштроумном и подробном истраживању[151] покушао је Хол да докаже да сви одломци које даје Нићифор доиста потичу од Епифанија и да су узети из трију списа које је тај црквени отац написао против поштовања икона.[152]

Није ми познато да је ико приговорио оваквом Холо-
[63] вом закључку. Изгледа, напротив, да је досада наилазио само на одобравање. Зналац као што је Лицман убраја Холова истраживања у „ретке расправе, које потпуно решавају један тежак проблем о коме су мишљења била подељена..." „Показало се", каже Лицман, „да списи заиста по-

[150] *I. B. Pitra,* Spicilegium Solesmense IV, p. 292 ss.

[151] *Karl Holl,* Die Schriften des Epiphanios gegen die Bilderverehrung, Sitzungsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. 1916, II 828—868, прештампано у: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II (1928) p. 351—387.

[152] Наиме: 1. *Расправе против икона,* 2. *Писма цару Теодосију,* 3.*Епифанијева Тестамента.* — Реченицу коју Нићифор наводи из *Догматске посланице* (одлом. 3. мог издања) додао је Хол *Тестаменту.* Међутим, идентификација *Догматске посланице* са *Тестаментом* чини ми се неоправданом. Садржински би се тај фрагмент пре могао укључити у *Расправу против икона.* Како, међутим, Нићифор започиње са *Расправом против икона* тек пошто је већ навео овај фрагменат, и тој расправи даје и посебан наслов, овај одломак не треба приписивати ниједном од три поменута списа, већ сматрати фрагментом четвртог списа, наиме *Догматске посланице.* Тако *Dobschütz* (Christusbilder, p. 103) говори с правом о четири списа, против којих иступа Нићифор у Adversus Epiphanidem.

тичу од Епифанија, како се то тврдило у наслову."[153] Други један црквени историчар сматра да „после Холових доказа нема места иоле оправданој сумњи да списи против којих се бори Нићифор потичу од Епифанија."[154]

Холова излагања, међутим, нису могла да ме убеде. Ма како бројни били аргументи, које овај највећи познавалац Епифанија наводи да би поткрепио своје мишљење, ма како значајни изгледали на први поглед, ипак ако се човек темељније удуби у материјал, искрсавају озбиљне сумње у тачност његове тезе.

Међутим, тачан одговор на питање, да ли фрагменти које преноси Нићифор доиста потичу од Епифанија, како је мислио Хол, или пак припадају неком познијем писцу, може имати тако далекосежан значај за историју византијског иконоборства да нисам могао а да још једном не подвргнем ово питање провери. Није толико важно разјаснити лични став Епифанијев према иконама већ је, због последица које отуда произлазе по развој култа икона и по историју хришћанских учења и расправа о иконама, значајно тачно одредити време у које треба датовати ове садржински богате и упечатљиве списе.

Постоји још један разлог који захтева да се ови списи још једном подвргну испитивању: данас смо у могућности да при таквом истраживању пођемо са шире подлоге но што је то могао Хол 1916. године, када су му ризнице са
рукописним благом француских библиотека биле затворе- [64]
не. Како смо већ поменули, Нићифор је такозване Епифанијеве списе против поштовања икона претресао не само у расправи *Adversus Epiphanidem* већ и у свом неиздатом делу против Другог иконокластичког сабора, које нам је сачувано у два париска рукописа, Cod. Coisl. 93 и Cod. Gr. Bibl. Nat. 1250. Штавише фрагменти који су ту сачувани превазилазе и обимом и значајем одломке који су нам познати из *Adv. Epiphanidem.*

Задовољавајућу реконструкцију текста списа што нас овде занимају могуће је извршити само на основу оба Нићифорова дела, јер се она многоструко допуњују на најбољи могући начин. У своме делу против иконокластичког сабора преноси Нићифор оне изјаве „Епифанијеве" које су учесници тог сабора навели на крају дугог низа цитата из цр-

[153] *Lietzmann,* Theol Lit. Ztg. 1918, p. 223.

[154] *H. Koch,* Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Forsch. zur Rel. d. A. u. N. Test., N. F. 10, 1917, p. 63.

квених отаца, што су им послужили за оправдање њихова става у питању икона. Пишући спис *Adversus Epiphanidem* Нићифор је имао пред собом једну ранију иконоборску збирку сведочанстава, тзв. χρήσεις.[155] Многи фрагменти који се наводе у делу против иконокластичког сабора познати су већ из расправе *Adv. Epiphanidem*, многи други су, напротив, нови, исто онако као што се, с друге стране, многи одломци наведени у тој расправи не јављају више у делу против иконокластичког сабора. Од четири списа који се наводе у овом делу, у расправи *Adv. Epiphanidem* налазе се само три, док се опет један спис, додуше заступљен само једном реченицом, не јавља у великом делу.

На тај начин тек познавање оба Нићифорова дела омогућује ширу реконструкцију ових списа, какву бих покушао да дам у даљем тексту, да бих онда поставио питање о аутору и историјском значају ових списа.

[65] Одломке који се јављају у делу против Другог иконокластичког сабора дајем према оба рукописа, Cod. Coisl. 93 (скраћено: C.) и Bibl. Nat. 1250 (скраћено: B.); одломке који се могу наћи у спису *Adv. Epiphanidem* (скраћено: E.) према Питрину издању, које сам проверио према наведеним рукописима, јер и они садрже спис *Adv. Epiphanidem*.[156] Ако се одломак налази у оба дела, онда за основу узимам бољи односно исцрпнији текст а различиту лекцију другог дела односно другог рукописа дајем у напомени. И тамо где се разлика састоји само у томе што у једном делу има две три речи више, изабран је дужи текст, јер је, уопште узев, вероватније да је Нићифор у једном случају нешто изоставио него да је нешто додао. Уколико су разлике у читању такве да не утичу на смисао, за подлогу је узето дело против Другог иконокластичког сабора и то његов старији рукопис, тј. C. (О односу оба рукописа в. други одељак ове студије, стр. 53 сл.).

За неке одломке морали смо још узети у обзир акта Никејског сабора од 787. год. (Mansi XIII — у наводу M.). Цитирајући *Писмо Теодосију* учесници сабора изјављују, наиме, да су имали то писмо у рукама.[157]

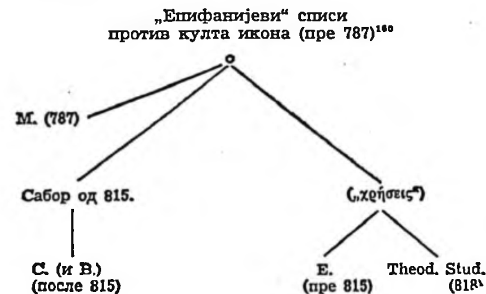
[155] Да се Нићифор овде служио таквом збирком цитата а не самим списима о којима је реч, како је то Хол мислио, види се из обртâ помоћу којих уводи поједине цитате. Adv. Ep. 303, 16: „уз то иде и друго сведочанство (ἑτέρα χρῆσις) ...“ ibid. 305, 7: „да пређемо на друго сведочанство (ἐφ’ ἑτέραν δὲ χρῆσιν) Епифанидово“.

[156] C., f. 491 ss.; B., f. 79v ss.

[157] Mansi XIII, col. 293 D.

Две реченице наводи и Теодор Студита у писму Наукратију које потиче отприлике из године 818.[158] Ове је реченице, по свој прилици, позајмио из неке збирке иконоборских сведочанстава.[159]

Нека следећа схема послужи разјашњавању традиције [66]
списа који су у питању:



У односу на Холово издање добијамо известан број нових фрагмената (одломци 4, 5, 20, 31). Два одломка, 28 и 29, за које је E. дао само кратку садржину (уп. Хол, одлом. 20 и 31), можемо сада дословно навести. Многи други фрагменти добијају важне допуне (одломак 6, 14, 19, 21, 23, 27, 30) или њихов контекст постаје јаснији а редослед тачнији

[158] Migne 99. col. 1213 ss. — За датовање писма уп. *А. П. Доброклонский*, Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский, II 1, стр. 390.

[159] Сигурно је да Теодор те реченице није узео из Нићифорова дела против сабора од 815. године, јер у свом првом цитату (Mansi, 1213 D) изоставља један део који Нићифор наводи (уп. одлом. 22). Са истог разлога се не може претпоставити да се Теодор овде ослања на акта тог сабора, јер су она углавном морала да буду подударна са наводима код Нићифора. Пада у очи да оног дела који Теодор изоставља нема ни на одговарајућем месту у расправи Adv. Epiphanidem. Ова околност наводи на помисао да се Теодор служио истом збирком сведочанстава коју је пред собом имао Нићифор пишући Adv. Epiphanidem и да су речи о којима говоримо недостајале већ у тој збирци. Сигурно је да Теодор свој навод није узео једноставно из Adv. Epiphanidem, како је Хол (p. 360, нап. уз одлом. 21) мислио, јер он у свом другом наводу (Mansi 1216 C. — уп. одлом. 14) даје једну реченицу коју Нићифор није унео у свој спис.

[160] Од пет спорних списа четири ни у ком случају не могу потицати од Епифанија, већ су настала у времену између 754. и 787. год. — Задатак је овог истраживања да то покаже.

(уп. одлом. 6 према мом издању и одлом. 1—5 према Холу; одлом. 19. — и одлом 16, 17 према Холу; одлом. 22 и одлом. 19, 21 према Холу; одлом. 27 и одлом. 29, 30 према Холу). И Холово сврставање фрагмената у поједине списе може се у понеким тачкама поправити. Већ смо напред (на стр. 68, напомена 152), видели да се одломак 3 (према Холу 34) не може приписати *Тестаменту* већ неком самосталном спису.
[67] Даље, из C. и B. недвосмислено произлази да прва реченица у Холову фрагменту 22 не потиче из *Писма Теодосију*, већ из *Расправе против икона* (уп. одлом. 14 према моме издању). Друга реченица овог одломка код Хола: „οὐ μέμνημαί τι τοιοῦτον ἰδών“ чини се као да је проста парафраза реченице из *Писма Јовану Јерусалимском:* „οὐ γὰρ μέμνημαι θεασάμενος“. За то говоре и речи којима у E. (349, 10) започиње та реченица: „и на другом месту пише да . . .“ (καὶ ἑτέρωθί που γράφων ὅτι). Реченица коју Хол даје као фрагмент 25 очевидно је само поновљени 21. одломак (завршетак одломка 22 према мом издању) па, према томе, нема потребе да се посебно наводи. Оваква понављања, понекад са мањим изменама, могу се веома често срести код Нићифора.[161]

I[162] Ἐπιφανίου διαθήκη πρὸς τοὺς τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ[163]

1. C. 123v; B. 296; M. 292 D: προσέχετε ἑαυτοῖς· καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς παρελάβετε· μὴ ἐκκλίνητε δεξιὰ ἢ[164] ἀριστερά. Holl 32

[161] Следећи преглед одговарајућих бројева фрагмената олакшаће поређење Холова издања са мојим:

Holl	Ostr.	Holl	Otsr.	Holl	Ostr.
1	6	13	16	23	23
2	6	14	17	24	24
3	6	15	18	25	отпада (уп. 22)
4	8	16	19		
5	6	17	19	26	25
6	7	18	21	27	26
7	9	19	22	28	30
8	10	20	28	29	27
9	11	21	22	30	27
10	12	22	14	31	29
11	13	22[1]	отпада (уп. 31)	32	1
12	15			33	2
				34	3

[162] C. 123 v; Б. 296. E. 295, 17: διαθ. πρὸς τοὺς πολίτας.
[163] B. 296: ἐκκλ. τῆς αὐτοῦ.
[164] M.: μηδέ.

2. [C. 124v; B. 296; M. 292 D]; [E. 295, 17 и 300, 12]: Holl 33
καὶ[165] ἐν τούτῳ μνήμην ἔχετε, τέκνα ἀγαπητά, τοῦ
μὴ ἀναφέρειν εἰκόνας ἐπ᾽ ἐκκλησίας μήτε ἐν τοῖς [68]
κοιμητηρίοις τῶν ἁγίων[165] ἀλλ᾽ ἀεὶ διὰ[166] μνήμης ἔχετε τὸν Θεὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν· ἀλλ᾽ οὔτε κατ᾽ οἶκον κοινόν· οὐκ ἔξεστι γὰρ Χριστιανῷ δι᾽ ὀφθαλμῶν μετεωρίζεθαι καὶ ῥεμβασμῷ[167] τοῦ νοός, ἀλλ᾽[168] ἐγγεγραμμένα καὶ ἐντετυπομένα ἔστω πᾶσι τὰ πρὸς τὸν Θεόν[168].

I. Епифанијев тестамент верницима његове цркве

1. C. 123v; B. 296; M. 292 D: пазите се! и држите се предања која сте примили; не скрените ни десно ни лево.
2. C. 124v; B. 296; M. 292 D; E. 295, 17 и 300, 12: и памтите, драга децо, да не уносите иконе у цркве нити у гробнице светаца, већ се увек сећајте Бога у срцима својим; нити у обичну кућу, јер хришћанину није допуштено да се очима (гледањем) и тумарањем ума заноси, већ нека за све буде написано и утврђено оно што упућује к Богу.

II Δογματικὴ ἐπιστολή[169]

3. E. 303, 18: εἴ τις τόν θεῖον τοῦ Θεοῦ Λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύει κατανοῆσαι . . . Holl 34

II Догматска посланица

3. E. 303, 18: ако ко божански лик Бога Логоса по оваплоћењу настоји да представи материјалним бојама...

III[170] Κατὰ τῶν ἐπιτηδευόντων ποιεῖν[171] εἰδωλικῷ θεσμῷ εἰκόνας εἰς ἀφομοίωσιν τοῦ[172] Χριστοῦ καὶ τῆς Θεοτόκου καὶ[173] τῶν[174] μαρτύρων ἔτι[175] δὲ[176] καὶ ἀγγέλων καὶ προφητῶν.

4. C. 126; B. 299: ἴδωμεν τοὺς κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ πολιτευσαμένους πατριάρχας καὶ προφήτας

[165] E. 295, 17 слободно пренесено: Προτείνουσι δ᾽ οὖν ὅμως διαθήκην πρὸς τοὺς πολίτας διατεταγμένην, καθ᾽ ἣν μὴ ἀναφέρειν εἰκόνας ἐπ᾽ ἐκκλησίας ἢ ἐν κοιμητηρίοις παρεγγυᾷ.
[166] B.: ἀλλὰ διά.
[167] B.: ῥεμμασμῷ.
[168] ἀλλ᾽ до Θεὸν садржи само E. 300, 13.
[169] E. 303, 16.
[170] C. 125 v; B. 298 v; E. 305, 8.
[171—176] Недостаје C. и B.

καὶ μιμησώμεθα αὐτούς, ἵνα ὄντως καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας υἱοὶ ὀνομασθῶμεν· εἰδόσιν οὖν νόμον λαλῶ.

5. C. 126v; B. 299v: εἰπάτωσαν δὲ καὶ οἱ ἀδήλως τρέχοντες· τίς τῶν ἁγίων πατέρων χειροποίητον προσεκύνησεν; ἢ τίς τοῖς ἰδίοις σέβειν παρέδωκεν; τίς τῶν ἁγίων καταλιπὼν τὸν ἀνεκλειπῆ[177] πλοῦτον — τὴν εἰς Θεὸν ἐλπίδα ἐν γνώσει — αὐτὸν[178] ζωγραφήσας, προσκυνεῖσθαι ἐκέλευσεν; ὁ ἡγούμενος[179] τῶν[180] ἐν πίστει Ἀβραὰμ[181] οὐχὶ φεύγων τὰ νεκρὰ φίλος ζῶντος Θεοῦ ἐκλήθη; ἢ Μωσῆς οὐχὶ φεύγων τὴν τοιαύτην πλάνην, ἠρνήσατο τὴν παροῦσαν ἀπόλαυσιν;

6. C. 192v; B. 302v; [E. 306, 9; 307, 36, 24 и 18]: [Holl 2, 1, 3, 5]
ἀλλ᾽ ἐρεῖς μοι, ὅτι οἱ πατέρες εἴδωλα ἐθνῶν ἐβδελύξαντο, ἡμεῖς δὲ τὰς[182] εἰκόνας τῶν ἁγίων ποιοῦμεν εἰς μνημόσυνον αὐτῶν, καὶ εἰς τιμὴν[182] ἐκείνων ταύτας[183] προσκυνοῦμεν, καὶ πάντως γὰρ ταύτῃ τῇ ὑποθέσει ἐτόλμησάν τινες ὑμῶν ἔνδον τοῦ ἁγίου οἴκου τὸν[184] τοῖχον κονιάσαντες χρώμασι διηλλαγμένοις εἰκόνας ἀνατυπώσαντες[184] Πέτρου καὶ
[69] Ἰωάννου καὶ Παύλου, ὡς ὁρῶ κατὰ τὴν ἐπιγραφὴν ἑκάστης[185] τῶν ψευδωνύμων[186] εἰκόνων ὑπὸ τῆς μωρίας τοῦ ζωγράφου κατὰ τὸν νοῦν αὐτοῦ τυπωθεῖσαν. καὶ πρῶτον μὲν οἱ[187] νομίζοντες ἐν τούτῳ τιμᾶν τοὺς ἀποστόλους, μαθέτωσαν, ὅτι ἀντὶ τῆς τιμῆς[188], πλέον αὐτοὺς ἀτιμάζουσιν. Παῦλος γὰρ τὸν ψευδώνυμον ἱερέα ἐνυβρίσας τοῖχον κεκονιαμένον ἀπεφήνατο·[187] οὐκ οὖν εἰκόνας αὐτῶν τὰς αὐτῶν ἐντολὰς † διαρετῶν στήσωμεν. ἀλλ᾽ ἐρεῖς, ὅτι εἰς ὑπόμνησιν τῆς ἰδέας αὐτῶν τὰς εἰκόνας

[177] B.: ἀνελλιπῆ.
[178] B.: ἑαυτόν.
[179] C.: ἡγούμενον.
[180] C.: τόν.
[181] C.: Ἀβραάν.
[182] Такође: E. 306, 9: ὅτι δή, φασί, τὰς εἰκόνας τῶν ἁγίων ποιοῦμεν εἰς μνημόσυνον καὶ τιμὴν αὐτῶν.
[183] B.: ταῦτα.
[184] Такође: E. 307, 36: τὸν τοῖχον κονιάσαντες χρώμασι διηλλαγμένοις τὰς εἰκόνας ἀνετύπωσαν.
[185] B.: ἑκάστην.
[186] E. 306, 24: ψευδωνύμους δὲ ἐκάλει ἐνταῦθα τὰς ἱερὰς εἰκόνας.
[187] Од οἱ до ἀπεφήνατο такође E. 307, 18.
[188] Уместо τῆς τιμῆς E.: 307, 19: τοῦ τιμᾶν.

αὐτῶν[189] θεωροῦμεν. καὶ ποῦ γάρ σοι ταῦτα προενετείλαντο· προῃτιασάμεθα γὰρ τοὺς τοιούτους, ὅτι ἀγνοίᾳ φερόμενοι κοπιῶσιν εἰκῇ.

7. C. 131—132; B. 304—305; E. 309, 9: „οἴδαμεν γάρ“, φησὶν Ἰωάννης, „ὅτι[190] ὅταν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα“[191]. καὶ Παῦλος δὲ[192] τοὺς ἁγίους συμμόρφους τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἐκήρυξεν[193]. πῶς οὖν τοὺς ἐν δόξῃ μέλλοντας φαιδρύνεσθαι ἁγίους ἐν ἀδόξῳ καὶ νεκρῷ ἀλάλῳ θέλεις ὁρᾶν, τοῦ Κυρίου λέγοντος περὶ αὐτῶν· „ἔσονται γάρ, φησίν, ὡς ἄγγελοι Θεοῦ“[194]. Holl 6

8. E. 306, 36: τοῦ Ἀρχαγγέλου ὀστέα καὶ νεῦρα ἐνηρμοσμένα κατάδηλα. Holl 4

9. C. 134; B. 307; E. 318, 2: πῶς δὲ καὶ ἀγγέλους πνεύματα ὑπάρχοντας καὶ ἀεὶ ζῶντας ἐν νεκροῖς γράφων προσκυνεῖς, τοῦ προφήτου λέγοντος· „ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα“[195]. Holl 7

10. E. 319, 15: λέγω δὲ ὅτι οὐδὲ αὐτοὶ θέλουσι προσκυνεῖσθαι. Holl 8

11. E. 319, 37; „ὅρα μή· σύνδουλός γάρ σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. τῷ Θεῷ, φησίν, προσκύνησον“[196]. Holl 9

12. E. 319, 40: ἀλλ᾽ οὐδὲ οἱ ἀπόστολοι ἠθέλησαν προσκυνεῖσθαι. καὶ γὰρ ὅτε εὐαγγελίζεσθαι ἀπεστάλησαν, ἑαυτοὺς προσκυνεῖσθαι οὐκ ἤθελον, ἀλλὰ τὸν αὐτοὺς ἀποστείλαντα Χριστόν. ὁ γὰρ ἐξουσίαν παρ αὐτοῦ λαβὼν δεσμεύειν καὶ λύειν ἐπὶ γῆς καὶ οὐρανοῦ, ἔλεγε Κορνηλίῳ ὅτι, „ὁμοιοπαθής εἰμι κατὰ σὲ ἄνθρωπος“. καὶ ἐδίδασκε μὴ ἑαυτὸν προσκυνεῖσθαι ἀλλὰ τὸν Σωτῆρα Χριστόν[197]. Holl 10

13. E. 320, 27: περὶ δὲ τῶν ἀγγέλων οἱ πατέρες οἱ ἐν Holl 11 [70]
Λαοδικείᾳ συνελθόντες — πάντως γὰρ ὅτι διὰ τοιαύτην ὑπόθεσιν συνήχθησαν — λέγουσιν· „εἴ τις ἐγκαταλείπει τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ καὶ ἀγγέλους

[189] B. недостаје: τὰς εἰκόνας αὐτῶν.
[190] B. недостаје: ὅτι.
[191] I Јов. Богосл. 3, 2.
[192] E. недостаје: δὲ.
[193] Римљ. посл. 8, 29.
[194] Мат. 22, 30.
[195] Псалм 104, 3; E.: πῦρ φλέγον.
[196] Откров. 22, 9.
[197] Дјела апост. 10, 26 (14, 15).

ὀνομάζει, ἀνάθεμα ἔστω· ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰδωλατρείᾳ προσελήλυθε".[198]

14. C. 134v—135; B. 307v; [E. 349, 8]: ἤκουσα[199], [200] [Holl 22]
δὲ ὅτι[201] καὶ τὸν ἀκατάληπτον Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τινὲς
γράφειν ἐπαγγέλλονται·[199] ὃ φρίξαι ἐπὶ τοῦ ἀκοῦ-
σαι[200], καὶ τὸ πιστεῦσαι βλάσφημον.

15. C. 139—139v; B. 312; E. 327, 30: πῶς γὰρ[202] τὸν Holl 12
ἀκατάληπτον καὶ ἀνεκδιήγητον καὶ ἀπερινόητον,
ἀπερίγραφόν τε γράφειν λέγει τις, ὃν οὐκ ἴσχυσε
Μωσῆς ἀτενίσαι;

16. C. 139v; B. 312v; E. 329, 12: φασίν τινες ὅτι ἐπειδὴ Holl 13
τέλειος ἄνθρωπος ἐγένετο ἐκ Μαρίας τῆς ἀειπαρ-
θένου, διὰ τοῦτο ἄνθρωπον αὐτὸν ποιοῦμεν.

17. C. 140; B. 312v; E. 329, 18: καὶ διὰ τοῦτο ἐνηνθ- Holl 14
ρώπησεν, ἵνα σὺ[203] τὸν ἀκατάληπτον δι᾿ οὗ τὰ πάντα
ἐγένετο διὰ χειρός[204] σου γράψαι δυνηθῇς;

18. C. 140; B. 312v, E. 329, 32: οὐκοῦν οὐκ ἔστιν ὅμοιος Holl 15
τοῦ πατρὸς οὐδὲ ζωοποιεῖ τοὺς νεκρούς;

19. C. 140v; B. 313; E. 331, 1 и 334, 18: ποῦ γάρ[205] σοι Holl 16, 17
διέταξε ταῦτα ἐλθὼν ἐπὶ τῆς[206] γῆς, ποιῆσαι ὅμοιον
αὐτοῦ[207] καὶ προσκυνεῖν ἢ ὁρᾶν; αὕτη ἡ διάταξις
τοῦ πονηροῦ δῆλον[208], ἵνα καταφρονήσῃς Θεοῦ.

20. C. 141v; B. 314: δεῖ οὖν αὐτῷ ζῶντι προσκυνεῖν, ὡς εἶπεν, ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ[209].

21. C. 143; B. 315v; [E. 335, 3]: ὁ Θεὸς γὰρ ἐν πάσῃ τῇ [Holl 18]
παλαιᾷ καὶ καινῇ ταῦτα ἀναιρεῖ, ἀκριβῶς λέγων·
„Κύριον τὸν Θεόν σου[210] προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ
μόνῳ λατρεύσεις"[211], λέγων· „ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος,

[198] Канон 34. из Лаодикеје (скраћено).
[199] Од ἤκουσα до ἐπαγγέλλονται такође E. 349, 8. В. и уводне напомене стр. 72.
[200] Од ἤκουσα до ἀκοῦσαι такође Theod. Stud., Migne 99, 1216 C. В. уводне напомене стр. 71.
[201] ὡς E. уместо δὲ ὅτι.
[202] Недостаје E.
[203] Недостаје E.
[204] E.: χειρῶν.
[205] Недостаје E.
[206] Недостаје B. и E.
[207] E.: αὐτῷ.
[208] ἐστιν E. уместо δῆλον.
[209] Јов. 4, 24.
[210] Недостаје E.
[211] Мат. 4, 10. Само толико у E.

καὶ ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ"[212] οὐ δυνάμεθα οὖν [71]
δυσὶ κυρίοις δουλεύειν ζῶντι καὶ νεκρῷ. „ἐπικατάρα-
τος γάρ, φησιν, ὃς κτίσμα παρὰ τὸν κτίσαντα προσ-
κυνήσει." πάντα γὰρ ταῦτα περιέχει αὐτὸς καὶ οὐ
περιέχεται ὑπό τινος.

III Против оних који настоје да попут идолâ праве иконе како би представили лик Христа и Богородице и мученикâ и анђелâ и пророкâ.

4. C. 126; B. 299: посматрајмо патријархе и пророке који су живели у складу са Божјом вољом и угледајмо се на њих да бисмо се уистину назвали синовима свеопште и апостолске цркве; обраћам се дакле онима који знају закон.

5. C. 126v; B. 299v: нека кажу и они који потајно заводе: који се свети отац клањао ономе што је начинила људска рука? Или који нам је (св. отац) оставио предање да њима одајемо поштовање? Који је светитељ, напустивши вечно благо — свесну наду у Бога, сликом представио Бога и наложио да јој се клањамо? Није ли се предводитељ оних који верују, Аврам, назвао пријатељем живога Бога зато што је презрео смртне твари? Зар није Мојсије, избегавши ту заблуду, одбацио налажење задовољства у материји?

6. C. 129 v; B. 302 v; E. 306, 9; 307, 36, 24 и 18: ти ћеш на то рећи да су се оци грозили паганских идола а ми правимо иконе светаца да бисмо их се сећали и клањамо се иконама у знак поштовања светаца. И свакако су се неки од вас, полазећи од таквог схватања, усудили да у светој кући премажу зид кречом и разним бојама насликају иконе Петра и Јована и Павла, како видим по натписима на свакој од тих икона лажног имена, које је у својој лудости и по својој памети насликао живописац. И нека они који сматрају да на тај начин одају поштовање апостолима, најпре схвате да су им уместо поштовања више непоштовања нанели. Јер, Павле је, изгрдивши лажног свештеника, назвао њега зидом окреченим; нећемо, према томе, њихове иконе постављати зато што они нису тако наложили. Али ти ћеш на то рећи да њихове иконе гледамо да бисмо се сећали њихове идеје. А где ти је то било наложено? већ смо наиме окривили такве да се у свом незнању узалуд труде.

7. C. 131—132; B. 304—305; E. 309, 9: „јер знамо", каже Јован, „да ћемо, када се покаже, бити као и он". И Павле је објавио да ће свети по обличју бити једнаки Сину Божјем. Како, дакле, хоћеш да свеце, који ће блистати у слави, гледаш у нечем без славе, мртвом и немуштом, када Господ за њих каже: „они ће бити као анђели Божји".

8. E. 306, 36: јасно начињене кости и жиле Арханђела.

9. C. 134; B. 307; E. 318, 2: и како можеш да се анђелима, који су духовна бића и вечно живе, клањаш пошто их насликаш на мртвој материји, када пророк каже: „Чиниш ветрове да су ти анђели, пламен огњени да су ти слуге".

[212] Римљ. посл. 14, 11.

10. E. 319, 15: а велим да ни они сами не желе да им се клањамо.
11. E. 319, 37: „гле, немој, јер сам и ја слуга као и ти и браћа твоја која верују у сведочанство Исусово. Богу се, рече, поклони".
12. E. 319, 40: ни апостоли нису желели да им се људи клањају. Јер, када беху послани да проповедају Јеванђеље, нису хтели да се људи клањају њима, већ оном ко их посла, Христу. И онај ко од њега доби власт да везује и разрешује на земљи и на небу, говораше Корнелију: „и ја сам човек као и ти", и учаше их да се не клањају њему већ Христу Спаситељу.
13. E. 320, 27: оци који су се састали у Лаодикеји, а свакако су се састали да би о томе расправљали, кажу о анђелима: „ако неко напушта цркву Божју и анђеле призива, нека буде проклет; јер тај напусти Господа нашег Исуса Христа и одаде се идолопоклонству".
14. C. 134 v—135; B. 307 v; E. 349, 8: чуо сам и да неки траже да се сликом приказује непојамни Син Божји; то је ужасно слушати и богохулно веровати.
15. C. 139—139 v; B. 312; E. 327, 30: како неко може да тражи да се сликом представља онај који се не може умом схватити ни изразити ни разумети ни ликом представити, кога ни Мојсије не би у стању да види?
16. C. 139 v; B. 312 v; E. 329, 12: неки кажу да га зато што се родио као савршен човек од приснодеве Марије и представљамо као човека.
17. C. 140; B. 312 v; E. 329, 18: да ли је због тога постао човеком да би ти њега који се не може умом схватити и кроз кога је све постало, могао својом руком да насликаш?
18. C. 140; B. 312 v; E. 329, 32: зар није он сличан оцу и зар не оживљава мртве?
19. C. 140 v; B. 313; E. 331, 1 и 334, 18: и где ти је он то наредио, када је дошао на земљу, да направиш његову прилику и да је поштујеш или гледаш? Јасно је да је та наредба дошла од зла духа да би ти презрео Бога.
20. C. 141 v; B. 314: њему се треба живу клањати, како је и рекао, у духу и у истини.
21. C. 143; B. 315 v; E. 335, 3: јер Бог то наређује у целом Старом и Новом завету, јасно говорећи: „Господу Богу своме клањај се и њему јединому служи"; „ја сам жив", каже Господ, „и преда мном ће се савити свако колено". Не можемо, дакле, служити двојици господара, живу и мртву. „Нека је проклет", вели, „онај ко се буде клањао створењу уместо створитељу". Јер он (створитељ) све то собом обухвата а сам није обухваћен ничим.

IV[213]. Ἐπιστολὴ πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα.

22. C. 143v; B. 316; [E. 336, 6 и 348, 34]: τὴν εἰδωλολατρείαν ἐν τῷ κόσμῳ τῇ ἑαυτοῦ κακοτεχνίᾳ ὁ διάβολος ἐμηχανήσατο καὶ ἐν τῷ κόσμῳ ἔσπειρε [Holl 19, 21]

[213] Према M. 293 D.; E. 336, 6; C. 142 v; B. 316.

τοῦτο καὶ ἐθεμελίωσε καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀπέστρεψε· νῦν δὲ πάλιν μετὰ τὰς αἱρέσεις καὶ τὰ εἴδωλα εἰς ἀρχαίαν εἰδωλολατρείαν τοὺς πιστοὺς καθείλκυσε καὶ ἠπάτησε. νοήσει[214] γὰρ ἡ σὴ εὐσέβεια καὶ[215] ἡ ἐκ Θεοῦ σοι δοθεῖσα σοφία καὶ ἐν βάθει νοημάτων ἐρευνήσει[215], εἰ πρέπον ἐστὶ Θεὸν ἔχειν ἡμᾶς[216] ζωγραφητὸν διὰ χρωμάτων. τίς[217] ἤκουσε τοῦτο ποτέ[217];

23. C. 152; B. 324v; E. 349, 16: τίς τῶν παλαιῶν πατέρων Χριστοῦ εἰκόνα ζωγραφήσας ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν οἴκῳ ἰδίῳ κατέθετο; τίς[218] ἐν βήλοις θυρῶν τῶν ἀρχαίων ἐπισκόπων Χριστὸν ἀτιμάσας ἐζωγράφησε; τίς τὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαάκ, Ἰακώβ, Μωσέα τε καὶ τοὺς λοιποὺς[219] προφήτας καὶ πατριάρχας[220], ἢ Πέτρον, ἢ Ἀνδρέαν, ἢ Ἰάκωβον, ἢ Ἰωάννην, ἢ Παῦλον[221], ἢ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους ἐν[222] βήλοις ἢ ἐν τοίχοις ζωγραφήσας[222], οὕτως παρεδειγμάτισε καὶ ἐθριάμβευσε; Holl 23

24. E. 353, 12: ἅμα δὲ καὶ ψεύδονται ἐξ ἰδίας αὐτῶν ἐννοίας μορφὰς τῶν ἁγίων ἄλλως καὶ ἄλλως ἀνατυποῦντες, ποτὲ μὲν γέροντας ποτὲ δὲ νεωτέρους τοὺς αὐτοὺς ⟨γράφοντες⟩[223], ἃ μὴ ἑωράκασιν ἐμβατεύοντες, κόμην γὰρ ἔχοντα τὸν Σωτῆρα γράφουσιν ἐξ ὑπονοίας διὰ τὸ Ναζωραῖον αὐτὸν καλεῖσθαι, ἐπείπερ[224] οἱ Ναζωραῖοι κόμας ἔχουσιν, σφάλλονται δὲ οἱ τοὺς τύπους αὐτῷ συνάπτειν πειρώμενοι· οἶνον γὰρ ἔπινεν ὁ Σωτήρ, ὃν οἱ Ναζωραῖοι οὐκ ἔπινον. Holl 24

25. E. 357, 25: καὶ αὐτὸ γὰρ ὅπερ πλάσσουσιν ἀπὸ ἰδίας ἐννοίας διανοούμενοι, ψεύδονται· γράφουσι γὰρ Πέτ- [72] ρον τὸν ἅγιον ἀπόστολον οἱ πλάνοι γέροντα ἄνδρα, τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ γένειον κεκαρμένον· γράφουσι δὲ Holl 26

[214] И Theod. Stud. Migne 99, 1213 D: νοήσει ἡ σὴ θεοσέβεια, εἰ πρέπον ἐστὶ Θεὸν ἔχειν ζωγραφητὸν διὰ χρωμάτων.
[215] Од καὶ до ἐρευνήσει недостаје у E. као и код Theod. Stud.
[216] E.: ἔχειν ἡμᾶς Θεόν.
[217] Од τίς до ποτέ недостаје E.
[218] ἢ E. уместо τίς.
[219] λοιπούς недостаје E.
[220] καὶ πατριάρχας недостаје E.
[221] ἢ Παῦλον недостаје E.
[222] Од ἐν до ζωγραφήσας недостаје E.
[223] Add. Holl.
[224] Corr. Holl; codd. εἴπερ.

καὶ τὸν ἅγιον Παῦλον ἄλλοι μὲν ἀναφαλαντέα, ἄλλοι
δὲ φαλακρὸν γενειήτην καὶ τοὺς ἄλλους μαθητὰς
ψιλῶς κεκαρμένους.

26. Ε. 358, 22: εἰ τοίνυν κόμην εἶχεν ὁ Σωτήρ, οἱ δὲ Holl 27
ἄλλοι μαθηταὶ ἦσαν κεκαρμένοι, καὶ μὴ ἦν αὐτὸς
κεκαρμένος καὶ ἴσος αὐτοῖς φαινόμενος, τίνι λόγῳ
Φαρισαῖοι καὶ οἱ Γραμματεῖς τριάκοντα ἀργύρια
ἐδίδουν τῷ Ἰούδᾳ μισθοῦ χάριν, ὅπως φιλήσας
αὐτόν, ὑποδείξῃ αὐτοῖς, ὅτι οὗτός ἐστιν ὃν ζητεῖτε,
δυνάμενοι καὶ δι᾿ ἑαυτῶν καὶ ὑπ᾿ ἄλλων γνῶναι διὰ
τοῦ σημείου τῆς κόμης ὃν ἐζήτουν εὑρεῖν καὶ μὴ
μισθὸν δοῦναι;

27. C. 153v—154; B. 326—326v; [E. 362, 22 и 27]: [Holl 29, 30]
οὐχ ὁρᾷς θεοφιλέστατε βασιλεῦ, τὸ ἔργον οὐ πρέπον
Θεῷ· διὸ παρακαλῶ, βασιλεῦ θεοσεβέστατε καὶ μι-
σοπόνηρε, πᾶσαν πλάνην ἐλέγχων, τῷ ἐν σοὶ ζήλῳ
Θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διὰ στερεᾶς σου νομοθεσίας μετὰ
προστίμου ὁριζομένης, εἰ δυνατόν, — πιστεύω δὲ
ὅτι ἐὰν[225] θέλῃς ἐν Θεῷ δύνασαι, — ὅπως[226] τὰ
βῆλα, ὅπου ἐὰν εὑρεθῇ ἔχοντα ψευδῶς μὲν ὅμως δὲ
ἢ ἀποστόλων ἢ προφητῶν ζωγραφίας ἢ αὐτοῦ τοῦ
Κυρίου καὶ Χριστοῦ, ταῦτα πάντα συλλεγέντα ἀπὸ
ἐκκλησιῶν ἢ βαπτιστηρίων ἢ οἰκιῶν ἢ μαρτυρίων
εἰς ταφὴν πτωχῶν προχωρήσεις[226] [227], τὰ[228] δὲ ἐν
τοίχοις διὰ χρωμάτων λευκανθῆναι· τὰ δὲ ἐν μου-
σαρίῳ προληφθέντα γραφῆναι, ἐπειδὴ δυσχερές ἐστι
τὸ[229] τοιοῦτο ἀνασκεύασμα[228], ἐν τῇ δοθείσῃ σοι
ὑπὸ Θεοῦ σοφίᾳ εἰδέναι, πῶς προστάξεις· εἰ[230] μὲν
δυνατὸν ταῦτα[231] ἀνασκευασθῆναι, εὖ ἂν ἔχοι[232].
εἰ δὲ ἀδύνατον, ἀρκεσθῆναι τοῖς προγεγονόσι καὶ
μηκέτι τινὰ ζωγραφεῖν οὕτως[230]· καὶ γὰρ οἱ ἡμέτεροι
πατέρες οὐδὲν ἄλλο ἔγραφον, εἰ μὴ τὸ σημεῖον τοῦ

[225] B.: ἄν.

[226] Уместо тога E. 362, 22: ὅπως τὰ βῆλα ἔχοντα τοιαύτην γραφὴν συλλεγέντα εἰς ταφὴν τῶν πτωχῶν προχωρήσειεν.

[227] B.: προχωρήσει.

[228] Од τὰ до ἀνασκεύασμα такође E. 362, 24—29.

[229] τὸ недостаје C. и B.

[230] Од εἰ до οὕτως такође E, 362, 29 ss.

[231] ταῦτα недостаје E.

[232] καλὸν E. уместо εὖ ἂν ἔχοι.

Χριστοῦ τὸ σωτήριον ἐν ταῖς ἑαυτῶν[233] θύραις καὶ
πανταχοῦ.

28. C. 151v; B. 322v—323; [E. 340, 8][234]: ὅτι ἀεὶ μὲν [Holl 20]
οὖσα καὶ ὑπὸ ὀλίγων πάλαι φυλαχθεῖσα διὰ δὲ τὴν
τοῦ Ἀρείου κακοδοξίαν ὑπὸ οἰκουμενικῆς συνόδου [73]
ἁγίων πατέρων ἡμῶν ἐπισκόπων ἐν Νικαίᾳ τῇ πόλει
ὁμολογηθεῖσα, καὶ ἔστιν αὕτη, ὡς ὡμολόγησαν καὶ
ὑπέγραψαν τριακόσιοι δεκαοκτὼ ἐπίσκοποι, οὐ πρόσ-
φατον ἐκθέμενοι πίστιν, ἀλλὰ τὴν ἀεὶ οὖσαν ὁμο-
λογήσαντες, οἷς καὶ ἡμεῖς ὡς υἱοὶ ἀκολουθοῦντες
ἀπὸ νέας ἡλικίας, αὐτοί τε καὶ οἱ ἡμῶν γονεῖς ἐν
αὐτῇ γεγεννημένοι, τὴν αὐτὴν ὁμολογοῦμεν τε καὶ
κατέχομεν· ὡς καὶ σύ, εὐσεβέστατε βασιλεῦ· καὶ
ἔστιν αὕτη· πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντο-
κράτορα . . . (καὶ τὰ ἑξῆς τοῦ συμβόλου),

29. C. 151v; B. 324; E. 364, 20: (εἰ[235] δὲ ἔτι ἀπα- Holl 31
ναισχυντοῖεν[235], τῆς ἐπιστολῆς ταύτης ἀντεχόμενοι,
ἐκβιασθήσονται καὶ τοῖς ἄλλοις οἷς περιέχει ἀτό-
ποις ἐξακολουθεῖν, ὡς ἐξεῖναι αὐτοῖς καὶ τοῖς σάβ-
βασιν οὐ τῆς τεσσαρακοστῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν[236]
ἄλλοις καιροῖς ἀσιτεῖν ἄχρις ἐνάτης ὥρας, μεθ᾿
ἣν ἀπονηστίζεσθαι καὶ καταλύειν τὰς ἀσιτείας[236].)

30. C. 152; B. 324; [E. 340, 20][237]; [M. 293 D][238]: [Holl 28]
(πρῶτα μὲν ὡμολόγησεν, ὅτι γέλως καὶ χλεύη τῆς
φλυαρίας τοιαύτης ἕνεκεν τοῖς πολλοῖς πρόκειται·
ἔπειτα δὲ ἐπήγαγεν·) ὅτι πολλάκις τοῖς δοκοῦσι
σοφοῖς ταῦτα περιαιρεθῆναι συμβουλεύσας, καίτοι
γε ἐπισκόποις οὖσι καὶ διδασκάλοις καὶ συλλειτουρ-
γοῖς, ὑπὸ πάντων οὐκ ἠκούσθην, ἀλλ᾿ ὑπ᾿ ἐνίων
καὶ τούτων ὀλίγων παντελῶς.

[233] B.: αὐτῶν.

[234] E. даје слободно: εἰσφέρει ἑαυτὸν ἐν τῇ ἐπιστολῇ, τῇ πίστει τῶν ἐν Νικαίᾳ πατέρων ἐκ νέας ἡλικίας ἠκολουθηκέναι. καὶ ὡς οἱ γονεῖς αὐτοῦ ἐν ταύτῃ γεγέννηνται, καὶ τὴν αὐτὴν κατεῖχον ὁμολογίαν.

[235] Уместо тога E.: εἰ δὴ οὖν ἔτι τῇ ἀναισχύντῳ ἐπιμένοιεν γνώμῃ.

[236] E.: ἐν τοῖς ἄλλοις καιροῖς ἄχρις ἐνάτης ὥρας τὴν νηστείαν παραφυλάττειν.

[237] E.: (ὁμολογεῖ, πρῶτα μὲν ὡς χλεύη τοῖς πολλοῖς ἐπὶ τοῖς ληρωδουμένοις αὐτῷ προὔκειτο, ἔπειτα δὲ ὅτι καὶ τοῖς συνεπισκόποις καὶ συλλειτουργοῖς συμβουλεύσας ταῦτα περιαιρεθῆναι, οὐκ ἠκούσθη.)

[238] M.: (εὕρομεν ἐν τῷ τέλει τῆς ἐπιστολῆς ἔμφασιν τοιάδε περιέχουσαν·) ὅτι πολλάκις λαλήσας τοῖς συλλειτουργοῖς μου περιαιρεθῆναι τὰς εἰκόνας οὐκ ἐδέχθην παρ᾿ αὐτῶν οὐδὲ πρὸς βραχὺ ἀκοῦσαι τῆς ἐμῆς φωνῆς ἠνέσχοντο.

IV Посланица цару Теодосију

22. С. 143 v; В. 316; [Е. 336, 6 и 348, 34]: идолопоклонство у свету измислио је ђаво својом злом вештином и посеја га и увражи по свету и одврати људе од Бога, а сада поново помоћу јереси и идолâ наведе верне на старо идолопоклонство и превари их. Нека се замисли твоја побожност и мудрост коју ти је Бог дао, и нека дубоко промисли и испита, да ли доликује да имамо Бога бојама живописаног. Ко је икада чуо за тако нешто?

23. С. 152; В. 324 v; Е. 349, 16: који је од старих отаца живописао Христову икону и ставио је у цркву или у свој дом? Који је од старих епископа насликао Христа на олтарској завеси, показавши на тај начин непоштовање према њему? Ко је на завесама или зидовима живописао Аврама и Исака и Јакова, Мојсија и остале пророке и патријархе, или Петра, Андреју, Јакова, Јована или Павла или остале апостоле, изложивши их тако порузи и срамоти?

24. Е. 353, 12: они се истовремено варају представљајући обличје светитеља према својој замисли, час овако час онако, сликајући једне исте личности једном као старе, други пут као млађе, улазећи у оно што нису видели. Спаситеља представљају с дугом косом, зато што се назива Назорејем а Назореји носе дуге косе. Варају се међутим они који покушавају да му припишу та обележја; јер Спаситељ је пио вино што опет Назореји не чине.

25. Е. 357, 25: и варају се у ономе што представљају на основу сопствене замисли: те варалице сликају апостола Петра као стара човека ошишане косе и обријане браде. А светога Павла једни представљају са напред проређеном косом а други као ћелава и брадата човека, док остале ученике представљају ошишане до коже.

26. Е. 358, 22: ако је дакле Спаситељ имао дугу косу, а остали ученици били ошишани, и ако он сâм није био ошишан и исти као и они, зашто су онда фарисеји и учењаци дали Јуди тридесет сребрника као награду да им га пољупцем прокаже, да је то онај кога траже, када су и сами, а и од других, могли знати да помоћу особеног знака, тј. дуге косе, пронађу онога кога су тражили, и да не дају награду?

27. С. 153 v—154; В. 326—326 v; Е. 362, 22 и 27: зар не видиш, најбогољубивији царе, да то дело не доликује истини о Богу? Стога те молим, најпобожнији царе и непријатељу зла, да одбациш сваку заблуду из своје ревности према истинитом Богу и својим строгим законима, којима ћеш одредити казне, учиниш да се, ако то буде могуће — а верујем да ћеш моћи ако усхтеднеш у Господу — из цркава, крстионица, кућа и светилишта посвећених мученицима све завесе на којима се нађу лажне слике апостолâ или пророкâ или самог Господа Исуса Христа сакупе и да наредиш да се дају за укоп сиромаха, а оне по зидовима да се премажу белом бојом; а шта ћеш наредити за оне слике које су већ започете у сликарској школи, пошто је њих незгодно уништити, одлучи својом мудрошћу датом ти од Бога; било би добро ако се и оне могу уништити; али ако то није могуће, нека остану за вољу оних пре нас, и да се више ништа не слика овако; јер ни наши оци нису сликали ништа друго до Христова знака спасења, који су исписивали на вратима својих кућа и свуда другде.

28. С. 151 v; В. 322 v—323; Е. 340, 8: јер (та вера) постоји одувек, сачували су је од давнина неколики људи а утврдили су је због Аријева кривоверја, свети оци наши епископи на васељенском сабору у граду Никеји, и то је та вера коју је исповедило и потписало три стотине осамнаест епископа, не градећи нове вере већ исповедивши је онако каква је одувек била; њу следимо и ми као синови од ране младости, у њој смо рођени и ми сами и наши родитељи, њу исповедамо и ње се држимо; тако и ти, најпобожнији царе; и то је та вера: верујемо у једног Бога оца сведржитеља... (и тако даље по символу вере).

29. С. 151 v; В. 324; Е. 364, 20: а ако се и даље буду противили тој посланици, не стидећи се нимало, онда ће бити присиљени и другим мерама да прихвате (да се повинују) да им је допуштено да и суботом, не само на четрдесетницу, већ и у друго време, не једу до деветог часа, после чега могу да престану са постом и нејеђењем.

30. С. 152; В. 324; Е. 340, 20; М. 293 D: (најпре је изнео да се многи смеју и подсмевају таквим којештаријама, а затим је додао) да је често саветовао онима који су се само чинили мудрим, мада су били епископи, учитељи и саслужитељи, да одбаце то, али га не послушаше сви, него само понеки и то посве мало њих.

V Πρὸς Ἰωάννην τὸν Αἰλείας ἐπίσκοπον ἐπιγεγραμμένη ἐπιστολή[239]

31. С. 154v—155; В. 327v—328[240]: Ὁ δὲ Θεὸς τῆς εἰρήνης ποιήσει μεθ' ἡμῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ φιλανθρωπίαν εἰς τὸ συντριβῆναι τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν καὶ ἀποδιωχθῆναι πᾶ- [74]
σαν πρόφασιν πονηρὰν εἰς τὸ μὴ σχισθῆναι τὸν σύνδεσμον ἐξ ἡμῶν τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀνυποκρίτου ἀγάπης καὶ εἰρήνης καὶ ὀρθῆς πίστεως καὶ ἀληθείας. ἐπειδὴ δὲ ἤκουσα ὅτι τινὲς ἐγόγγυσαν καθ' ἡμῶν, ὅτι ἐν τῷ διαβαίνειν ἡμᾶς ἐπὶ τὸν ἅγιον τόπον τῆς Βεθὴλ τοῦ συναγελασθῆναι τῇ σῇ τιμιότητι, ὡς ἤλθομεν εἰς τὴν κώμην τὴν λεγομένην Ἀναυθὰ θεασάμενοι λύχνον καιόμενον, καὶ ἐρωτήσαντες ἔγνωμεν ἐκκλησίαν εἶναι ἐν τῷ τόπῳ, εἰσερχόμενοι δὲ τοῦ εὐχὴν ἐπιτελέσαι, εὕρομεν βῆλον

[239] Према С. 154 v; В. 327 v.

[240] Наводим латински превод сачуван у Epistula Epiphanii Cyprii missa ad Johannem episcopum a sancto Hierronymo translata, cap. 8 и 9 (ed. J. Hilberg, p 410) и у Libri Carolini IV 25:

8. [Cum haec ita se habeant, dilectissime, custodi animam tuam et desine circa nos murmurare; dicit enim scriptura diuina: nolite murmu-

ἐν τῇ θύρᾳ βαπτόν, ἐν ᾧ ἐξωγράφητο ἀνδροείκελόν
τι εἰδωλοειδές· ὃ ἔλεγον τάχα, ὅτι Χριστοῦ ἦν τό
ἐκτύπωμα ἢ ἑνὸς τῶν ἁγίων· οὐ γὰρ μέμνημαι
ἐγὼ θεασάμενος. καὶ εἰδώς, ὅτι μῦσός ἐστιν ἐν ἐκ-
κλησίᾳ τοιαῦτα[241] εἶναι, διέρρηξα αὐτὸ καὶ συν-
εβούλευσα ἀμφιάσαι ἐν αὐτῷ πένητα τελευτή-
σαντα. οἳ δὲ γογγύσαντες ἔλεγον· ἔδει αὐτὸν ἀλ-
[75] λάξαι ἐκ τῶν ἰδίων τὸ βῆλον πρινὴ αὐτὸ σχίσῃ·
καίτοι γε ἐμοῦ ὑποσχομένου, ὅτι ἀντ᾽ αὐτοῦ ἀποστελῶ
ἕτερον, ἐβράδυνα δὲ τοῦ ἀποστεῖλαι διὰ τὸ ἀναγ-
καῖόν με ζητεῖν· προσεδόκων γὰρ ἀπὸ Κύπρου ἀπο-
στέλλεσθαί μοι. νῦν οὖν ὅπερ εὗρον ἀπέστειλα. κα-
ταξίωσον οὖν κελεῦσαι τῷ πρεσβυτέρῳ τῆς παροι-
κίας δέξασθαι παρὰ τοῦ ἀναγνώστου[242] τὸ ἀπεσ-
ταλμένον. καὶ παρακαλῶ, πρόσταξον, ἵνα μὴ
τοιαῦτα ἁπλοῦται ἐν ταῖς ἐκκλησίαις· πρέπει γὰρ
τῇ σῇ τιμιότητι περὶ πάντων φροντίζειν καὶ ἀκρι-
βολογεῖν[248] περὶ τῶν συνφερόντων τῇ τοῦ Θεοῦ
ἐκκλησίᾳ καὶ τοῖς λαοῖς.

rare ad inuicem, sicut quidam murmurauerunt et a serpentibus perierunt. Magis adquiesce ueritati et dilige diligentes te et ueritatem.] Deus autem pacis praestet nobis iuxta suam clementiam, ut conteratur satanas sub pedibus Christianorum et abiciatur omnis occasio peruersa, ne scindatur in nobis uinculum caritatis et pacis et rectae fidei praedicatio.

9. (Одавде и у Libri Carolini) Praeterea — quia audiui quosdam murmurare contra me — quando simul pergebamus ad sanctum locum, qui uocatur Bethel, ut ibi collectam tecum ex more ecclesiastico facerem, et uenissem ad uillam, quae dicitur Anablata, uidissemque ibi praeteriens lucernam ardentem et interrogassem, qui locus esset, didicissemque esse ecclesiam et intrassem, ut orarem, inueni ibi uelum pendens in foribus eiusdem ecclesiae tinctum atque depictum et habens imaginem quasi Christi uel sancti cuiusdam; non enim satis memini cuius imago fuerit. cum ergo hoc uidissem, in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem, scidi illud et magis dedi consilium custodibus eiusdem loci, ut pauperem mortuum eo obuoluerent et efferrent. illique contra me murmurantes dicere: "si scindere uoluerat, iustum erat ut alíud daret uelum atque mutaret". quod cum audissem, me daturum esse pollicitus sum et ilico esse missurum, paululum autem morarum fuit in medio, dum quaero optimum uelum pro eo mittere; arbitrabar enim de Cypro mihi esse mittendum, nunc autem misi, quod potui repperire, et precor, ut iubeas presbytero ipsius loci suscipere uelum a lectore, quod a nobis missum est, et deinceps praecipere in ecclesia Christi istius modi uela, quae contra religionem nostram ueniunt, non adpendi. decet enim honestatem tuam hanc magis habere sollicitudinem et uti scrupulositate, quae digna est ecclesiae Christi et populis qui tibi crediti sunt.

[241] B.: ταῦτα.
[242] C.: τοῦ ἀναγνώς.
[243] C.: ἀκριβεῖ λόγον.

V Посланица Јовану епископу Елијском (Јерусалимском)

31. С. 154 v—155; В. 327 v—328: А Бог мира нека учини с нама по свом човекољубљу, да се сатре сатана под ногама нас хришћана и да се отклони сваки зли повод да не бисмо прекинули везу наше нелицемерне љубави Христове и мира, праве вере и истине. Чуо сам да неки негодују против мене, ево зашто: када сам путовао у свето место Ветиљ да се састанем са Твојим преосвештенством, по доласку у село по имену Анаута, видео сам где на једном месту гори светиљка. Распитах се и дознах да је ту црква. Улазећи унутра са намером да се помолим нађох на дверима обојену завесу на којој беше живописан неки човечији лик попут идола; рекоше ми убрзо да је то слика Христова или једног од светаца, не могу, наиме, да се сетим, иако сам видео. Знајући да је срамота да се тако нешто налази у цркви, поцепао сам ту завесу и посаветовао их да у то замотају тело неког умрлог сиромаха. А они негодујући говораху: требало је да нам у замену да̂ другу завесу од својих, пре но што је ову поцепао; и мада сам био обећао да ћу им послати другу, закаснио сам са слањем, зато што сам тражио потребан комад; надао сам се да ћу га послати са Кипра. Сада сам, међутим, послао оно што сам нашао. Учини ми, дакле, љубав и поручи свештенику те парохије да од чтеца узме то што сам послао. И нареди, молим те, да не веша такве ствари по црквама. Јер, дужност је Твог преосвештенства да се о свему брине и испита шта је на корист Божјој цркви и народу.

Толико нам је од списа који нас занимају сачувано у одломцима из оба Нићифорова дела.

Сада се поставља питање: да ли сви ови фрагменти доиста потичу од Епифанија, а ако не, онда: када су и са којом сврхом написана дела из којих потичу. Оба фрагмента из првог списа, *Тестамента*, који представља опомену упућену пастви да се држи предања и не поставља иконе по црквама, већ да Бога чува у срцима, могла би да буду аутентична и да доиста потичу од Епифанија. Ово се питање, међутим, може претресати само после анализе осталих неаутентичних списа, на коју бих сада хтео да пређем.

Из другог списа, *Догматске посланице*, сачуван је само један одломак од једне једине реченице: „ако неко настоји да материјалним бојама представи лик Бога Логоса по оваплоћењу . . .“ Без сумње треба допунити: нека је проклет, како је то већ Хол учинио. Да ли ова реченица која се приписује Епифанију доиста потиче од њега, показаће анализа трећег списа у коме наилазимо на сличне ставове.

Хол је мислио да се већ из наслова овог списа може закључити да потиче из IV века. Овде се, наиме, при навођењу светих лица која се представљају на сликама, наводе поименце: „иконе . . . Христа и Богородице и мучени-

кâ, а уз то и анђела и пророкâ". Хол указује на то да овде после мученика недостаје једна група „која се касније ни-
[76] када не испушта — испосници, свети монаси". „Касније се", каже он, „свети монаси наводе или поред мученика, ако су ови посебно назначени, или се обе групе обухватају изразом „свеци" (οἱ ἅγιοι)." Таква се формулација јавља, према Холу, први пут у V веку са столпницима, када су се почеле правити и поштовати слике ових светаца.[244] На основу тога што у нашем наслову недостаје група „светаца" закључује Хол да је овај спис старији од V века и да се, према томе, што се хронологије тиче, може приписати Епифанију.

У вези са тим треба рећи две ствари. С једне стране, у нашим списима на другим местима се говори о сликама „светаца" и то већ и у самом овом спису (в. одлом. 6 и 7) а затим и у тзв. *Посланици Теодосију* (одлом. 24). Из излагања самога Хола произлазило би да ова места не могу потицати од Епифанија, пошто Хол претпоставља да се такве иконе јављају тек у V веку.[245] Друго, није тачно да при таквим набрајањима у позније доба „свеци" никада нису били испуштени. То се, напротив, каткада дешавало још и у VIII веку. У одлукама иконоборског сабора из 754. год. које су биле прочитане на Седмом васељенском сабору, наилазимо два пута на набрајање: „. . . Богородице, пророкâ, апостолâ и мученикâ".[246] Свети монаси нису овде наведени ни посебно нити заједно са другим категоријама као „свеци" — ἅγιοι. И бивши иконоборац, Теодосије из Амориона, пошто се обратио у православље, чита на Седмом васељенском сабору своје „вјерују" у коме, између осталог стоји: „прихватам да се лик Господа нашег Исуса Христа и свете Богородице може приказати у слици израђеној од било које материје. . . исто тако да се могу приказати у слици подвизи светих и благословених апостола, пророкâ и мученикâ да би била позната њихова дела и њихове борбе".[247]

Међутим, мало даље, при следећем набрајању, Теодосије наводи „иконе Исуса Христа, Богородице, *свих светаца*
[77] и блажених отаца и испосника". Не постоје, према томе,

[244] *Holl,* p. 366 ss. Хол овде упућује и на свој интересантни спис у *Philotesia* за П. Клајнерта, 1907. (Gesammelte Aufsätze II p. 388 ss.).

[245] Овом бих приликом оставио по страни питање, да ли је ово схватање тачно и да ли је оправдано ограничавање појма „свеци" — οἱ ἅγιοι на свете монахе и мученике, јер би нас разматрање тог питања одвело сувише далеко.

[246] Mansi XIII, 272 B и D.

[247] Mansi XII, 1014 C D.

ни у VIII веку сталне и непроменљиве формуле за такву врсту набрајања и ненавођење ове или оне категорије у неком спису не даје никаквог основа за њихово датовање. У списима иконофила, видимо, додуше, да су, у сличном контексту, „свеци" увек и без изузетка заступљени, а једини документи из VIII века где су каткада изостављени јесу, колико могу да видим, управо одлуке иконоборског сабора из 754. год. и исповедање вере једног новопеченог иконофила који је преко ноћи прешао са иконоклазма на православље. Ова, мада само површна, сличност нашег списа са иконокластичком литературом VIII века заслужује пажњу.[248]

По својој садржини наш спис није ништа друго до полемика против иконофилских теорија, а управљен је нарочито против двеју њихових теза. Аутор устаје против тога што његови противници кажу „оци су се грозили паганских идола, а ми правимо иконе светаца да бисмо их се сећали и клањамо им се у знак поштовања" (одлом. 6) и „пошто се (Бог Логос) родио као савршен човек од присноделе Марије, зато га и представљамо као човека" (одлом. 16). Побијању прве тезе посвећени су одломци од 6—13. у
којима се излаже да се тиме што се свеци представљају у [78]
обичној и мртвој материји више изражава непоштовање према њима него поштовање, даље, да су на сликама представљене и такве ствари које уопште не постоје, као нпр. кости и жиле анђела, и, најзад, да сами свеци уопште нису желели да им се људи клањају. Побијању друге тезе служе одломци 14—20, где се истиче да је Христос Бог, да је једнак свом оцу и да се стога не може схватити нити сликом представити. У последњем, 21. одломку, каже се да је Бог и у Новом и у Старом завету забранио клањање иконама.

[248] Неоснован је и Холов аргуменат према коме у прилог раног настанка овог списа говори чињеница што се у одломку 19 (према мом издању) поштоваоцима икона не пребацује само клањање иконама већ њихова жеља да се „клањају иконама или их г л е д а ј у". Насупрот томе може се навести једно место из *Синодика* који је у византијским црквама читан сваке године у „Недељу православља" као успомена на победу над иконоборством. Овај је документ настао после поновног успостављања култа икона у IX веку и потом допуњаван све до у XIV век (В. о томе *Успенский*, Очерки византийской образованности, 1891, и, у новије време *A. Michel*, Die jährliche Eucharistia nach dem Bildersturm, Oriens Christianus, 1926). Овде је у једном пасусу, који према томе, не може бити старији од IX века, још много јаче истакнут моменат „гледања" него у одломку на који указује Хол. Ту стоји наиме (Mansi XIII 817): „нека су проклети. . . они који разумом прихватају домострој оваплоћења Бога Логоса а не желе да га преко икона гледају".

У спису се, према томе, огледа жива полемика двеју партија о питању икона; наведено објашњење иконофила, зашто се смеју правити слике Христа и светаца и зашто то треба чинити, већ су сама по себи одговори на одређене тврдње иконобораца.[249] Тај спис показује такође да обе стране већ имају израђене теорије о спорним питањима. Ако је ова чињеница већ сама по себи довољна да се озбиљно посумња у оправданост датовања нашег списа у IV век, ближе разматрање карактера теза и противтеза које су овде дате, показаће потпуну немогућност таквог покушаја.

Иконофили, против којих полемише наш спис, тврдили су, дакле, да слике светаца праве из љубави према њима, са намером да им на тај начин искажу поштовање и у жељи да имају успомену на њих; а да је сликање Христових икона оправдано његовим оваплоћењем, јер, пошто је постао човеком, сме да буде насликан као такав у свом људском обличју. Први став који се позива на љубав према лицу које је представљено на слици изношен је, као argumentum ad hominem, сваки пут када се питање икона уопште постављало. Њиме су се већ у паганској антици служили љубитељи сликâ.[250] Овај став посматран изоловано не даје, према томе, никаква ослонца за датовање. Другачије стоји ствар ако је
[79] он, као што је у нашем спису случај, повезан са тврђењем да је Христово оваплоћење разлог због кога се његове иконе смеју правити. У томе, наиме, препознајемо главна обележја иконофилске аргументације из епохе велике византијске борбе око икона. Основни и најважнији аргумент ортодоксних списа из VIII и IX века којим се доказује да се Христос може представити иконом, јесте да је он постао човеком и узео тело које се може ликовно представити и описати. У средишту полемике око икона стоје у овој епоси христолошке рефлексије и то у тој мери да цело питање икона, пренесено на подручје христолошких распри, постаје у ствари христолошко питање. Овако стоји ствар у VIII и IX веку: христолошки проблем постаје срж питања икона. Али би се грдно преварио онај ко би претпоставио да су христологија и питање икона ишли одувек заједно у ортодоксној црквеној литератури. Ова се веза, напротив, јавља прилично касно и може се релативно тачно датирати: тек после коначног учвршћивања христолошке догме у V, VI и VII веку почиње црква да догматским аргументима образ-

[249] То нарочито јасно произлази из мало пре наведене реченице одломка 6.
[250] Cf. *Holl*, p. 385.

лаже поштовање икона. На мисао да се ликовне представе Христа оправдају указивањем на то да је он постао човеком, наилазимо први пут у једном спису архиепископа солунског Јована, који је био папски изасланик на Шестом васељенском сабору (680/1).[251] Отприлике у исто време пада позната одлука Пето-Шестог сабора (692) којом се прописује да се Христос увек представља као човек, уместо старих алегоричних представа у лику јагњета, „за успомену на његово живљење у плоти".[252] У списима старијих црквених отаца, напротив, не налазимо ни далеке алузије на повезивање питања икона са христолошком догматиком, а камоли да је било где изражено у тако јасном и пластичном облику како су то наводно учинили, препирући се са њим, савременици Епифанијеви. Нема сумње да поштоваоци икона из VIII века, који су напабирчили и на Никејском сабору ишчитали сва могућа места из црквених отаца, местâ која
на било који начин говоре у прилог икона, а при том нису [80]
хтели да се одрекну ни сасвим неважних, безбојних и двосмислених сведочанстава, не би пропустили да наведу један спис који, слично као и они сами, могућност Христова ликовног приказивања изводи из чињенице што је он постао човеком. Али, такав спис није постојао све до краја VII века, тј. све до времена на прагу велике борбе око икона, када су деловали људи из генерације којој је припадао и први бранилац икона под Лавом III, патријарх Герман. Чак ни у спису који је сачинио Леонтије, епископ Неапоља на Кипру, — једној дугој и исцрпној одбрани икона од Јевреја,[253] у којој су искоришћени сви аргументи у прилог икона што их је писац уопште знао — не налазимо ни један једини аргумент христолошке природе. А Леонтије је живео још половином VII века; умро је тек после Констансова ступања на престо (641).[254]

Према томе, имамо могућности да релативно врло тачно одредимо време када су питање икона и христолошка догматика у хришћанској литератури први пут доведени у везу: то се десило отприлике 300 година после Епифанија.[255]

[251] Mansi XIII, 164 E.
[252] Канон 82, Mansi XI, 980 A, B.
[253] Mansi XIII, 44—53.
[254] *H. Gelzer*, Leontios v. Neapolis, Realenzykl. f. protest. Theologie.
[255] Историју повезивања питања икона и христологије обрадио сам подробно у свом напред наведеном чланку у Seminarium Kondakovianum I (1927) 36 sq. (уп. у овој књизи, стр. 148 сл.). Ту сам устао против раширеног мишљења да је до таквог повезивања у ортодоксним списима дошло тек после иконокластичког сабора из 754. год.

Исто тако, пада у очи да се у одломку 20. указује на заповест да се Бог поштује „у духу и у истини“. Иконоборци VIII и IX века, наиме, нису наводили против култа Христових икона ниједно друго место из Светог писма тако често као ову реченицу из Јованова јеванђеља (4, 24).

[81] Уз реченицу у последњем (21) одломку нашега списа: „јер Бог то наређује у целом Старом и Новом завету јасно говорећи: Господу Богу своме клањај се и њему једино служи...“ Хол примећује: „Као да је унапред знао за касније приговоре, подвлачи Епифаније да се заповест по којој се молитвама треба обраћати само Богу, налази и у Старом и Новом завету.“[256] Али, зар не би било опрезније и истовремено природније претпоставити да је аутор ових редова знао за тај „каснији“ приговор и да је зато покушавао да га обеснажи, него ли наслућивати да је тобожњи Епифаније такав приговор предвиђао? Иконофили VIII века су веома често, устајући против иконокласта, који су се позивали на забрану слике у Старом завету, указивали на то да је ова забрана (којој су они, уосталом, супротстављали друга „иконофилска“ места из Светог писма), као и много шта друго у Старом завету, била временски условљена и имала за циљ да одврати Јевреје од идолопоклонства у које би иначе, као и други антички народи, лако запали, али да не важи за хришћане које је Христос једном заувек ослободио идолопоклонства. „Као што искусан лекар“, каже Јован Дамаскин, „не даје свима и не даје увек исти лек, већ га одређује према тренутном здравственом стању, при чему води рачуна о земљи, болести, добу дана и старости болесника, јер је један лек потребан младићу а други зрелу човеку, један болеснику, а други реконвалесценту, нити свима болесницима даје увек исти лек, већ га одређује према степену и врсти болести, па једно средство даје у лето, друго у зиму, једно у пролеће, друго у јесен, тако је и премудри исцелитељ душа онима који су се налазили у младићком добу, боловали од болести идолопоклонства, сматрали идоле боговима а Богу ускраћивали част и поштовање одајући га начињеним предметима, забранио да то чине.“[257] Али, искупљеним хришћанима нису више потребне такве

и да га, према томе, треба сматрати само одговором на иконоборске нападе овог сабора, — мишљења које проблем икона осветљава са погрешне стране и противречи историјским чињеницама. У противречности са чињеницама је и супротно мишљење по коме је питање икона већ у IV веку скренуло путем христолошких расприи.

[256] *Holl*, op. cit. 387.

[257] Migne 94, col. 1289 B.

забране. Моћи закона супротстављена је милост, старим заповестима ново учење о искупљењу од грехова. „Старо је [82] прошло, гле, све је ново настало“. Ове речи апостола Павла поштоваоци икона нарочито радо су наводили. Писцу нашега списа морале су бити познате све ове мисли када је намерно нагласио „у целом Старом и Новом завету“ и насупрот томе навео само речи из Новог завета (Мат. 4, 10). Горе наведено место из Холове расправе показује да је и њему то пало у очи и на неки начин допрло до свести.

Видимо, дакле, да спис о коме је реч, а који наводно потиче од Епифанија, претпоставља, у многим тачкама, познавање теолошке литературе VIII века, полази од специфичних токова мисли овог времена и расправља са њима. С друге стране, у целом спису не налазимо ни једну једину реченицу која би захтевала да се спис датује у IV век. Присиљени смо, према томе, да закључимо да овај спис није могао бити сачињен пре VIII века. На основу подробније критике текста моћи ћемо тачније да одредимо време његова постанка. Али, пре но што се прихватим тога задатка хтео бих још да укратко испитам садржину осталих списа и да их онда све заједно обрадим.

Сада више није тешко решити питање аутентичности оне реченице из *Догматске посланице*. То је анатема оних који Христа желе да представе сликом зато што је он постао човеком. На основу свега што смо управо рекли о повезаности питања икона са христологијом, не може бити више никакве сумње да се ова реченица ни на који начин не може приписати Епифанију и да није настала пре VIII века. Даље ће још бити говора о томе када је тачније настала ова значајна реченица као и о њену карактеру. Засад је довољна сасвим поуздана констатација да ниједан од одломака који су нам познати из другог и трећег списа, не потиче од Епифанија и да нису написани пре VIII века.

Теже је одговорити на питање, да ли је четврти и пети спис, *Писмо Теодосију* и *Писмо Јовану Јерусалимском*, написао Епифаније или, пак, и они представљају познији [83] фалсификат. У спису који је у Нићифорову делу против Другог иконокластичког сабора наведен као Епифанијево писмо Јовану Јерусалимском, прича се како је „Епифаније“ на свом ходочасничком путу у Ветиљ приметио у цркви, у једном малом месту, олтарску завесу украшену Христовом сликом, и како је, разљутивши се због тога, поцепао ту завесу. Ово је место познато и из Епифанијева писма Јовану Јерусалимском о Оригену, сачуваном у Хијеронимову ла-

тинском преводу, у коме обухвата крај осме и девету главу.[258] Девета глава овог писма (која одговара нашем грчком тексту без прве реченице) наводи се и у *Libri Carolini*.[259] Овој околности дугујемо што је овај спис, за разлику од свих наших осталих „Епифанијевих" списа против икона, већ одавно познат у науци, разуме се само у латинском преводу. На грчки текст обратио је пажњу најпре Serruys приликом проучавања Нићифорова дела из Codex 1250 Bibl. Nat. Он је у једном саопштењу упућеном Académie des Inscriptions et Belles-Lettres[260] изразио оправдану сумњу у Епифанијево ауторство овог пасуса и наслућивао да је овај одељак тек касније убачен у писмо које је Хијероним превео.[261] Да би образложио своје гледиште, навео је низ значајних доказа. Не чини ми се основаним то што је Хол тако оштро одбацио његова излагања.[262]

Најважније питање, које најпре треба претрести, јесте проблем међусобног односа грчког и латинског текста. Сериис је указао на то да је латински превод овог пасуса тако нетачан и непотпун да се не може претпоставити да га је урадио преводилац Епифанијева писма Јовану, св. Хијеро-
[84] ним. Насупрот томе Хол изражава мишљење да би се латинском тексту нешто могло замерити само у поређењу са грчким, тј. само у том случају ако се грчки текст a priori узме као оригинал, а да је латински текст, сâм за себе, коректан и тачан и не садржи ништа „што не би било потпуно разумљиво, вешто исказано и у складу са Хијеронимовим начином писања". Хол износи тврдњу да латински текст није превод грчког, већ да је наш грчки текст „неспретан превод са латинског". По њему, византијски иконокласти превели су овај текст поново на грчки према латинском тексту из Libri Carolini, јер се првобитни грчки текст Епифанијева писма више није могао пронаћи на истоку. Ова се претпоставка заснива на Сериисову податку да се у актима сабора из 815. год. може наћи не само овај текст него и већина места из црквених отаца која се наводе у *Libri Carolini;* док се у поређењу са патристичким сведочанствима, којима су се раније служили иконокластички кругови на

[258] Corpus script. eccl. latin. 54 (Hieronymus I 1) ed. J. Hilberg, Epist LI p. 395 ss.
[259] Libri Carolini IV 25.
[260] Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1904, p. 360 ss.
[261] *Vailhé,* Échos d'Orient 1906, p. 222 s. се сложио са његовим гледиштем.
[262] *Holl,* op. cit., n. 2 на стр. 353 сл.

Истоку, овде јавља делимично нов материјал. На основу тога закључује Хол да грчки иконоборци IX века овај нови материјал дугују томе што су користили Libri Carolini и да су из њих, између осталог, узели и наш текст.

Какво становиште да заузмемо према овој претпоставци? Да почнемо са последњом тачком: Сериисов податак да се већина навода из црквених отаца у актима сабора из 815. год. подудара са онима из Libri Carolini, податак на коме Хол заснива своју хипотезу, представља необјашњиву заблуду. У ствари, наш је текст једини који се налази и овде и тамо, сва остала патристичка сведочанства у Libri Carolini и у актима из 815. год. различита су. Иначе нема никаквог разлога за претпоставку да су Грци на почетку IX века знали за Libri Carolini. Што се тиче питања, да ли је наш одломак могао бити преведен из Libri Carolini, могућан је само један одговор, и то негативан. То што је Хол уопште помишљао да је такав превод могућ, објашњава се само тиме што он грчки текст никада није ни видео. У грчком тексту наиме има једна реченица више него у пасусу
из Libri Carolini. Цела прва реченица ὁ δὲ Θεὸς κ.τ.λ., која се [85]
налази у 8. глави данашњег текста Епифанијева писма о Оригену, уопште не постоји у Libri Carolini, који садрже само 9 главу. Ако би, дакле, наш грчки текст био поновни превод на грчки са латинског, онда постоји само једна могућност: претпоставка да је тај превод урађен према латинском тексту Епифанијева писма о Оригену, које су Грци нарочито у ту сврху морали набавити са Запада. Ма колико невероватно то звучало, хтео бих, ипак, да испитам и ову могућност и да упоредим оба текста.

При читању грчког текста пада одмах у очи неговани стил са завршним римама у уводној реченици: ... εἰς τὸ συντριβῆναι τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν καὶ ἀποδιωχθῆναι πᾶσαν πρόφασιν πονηρὰν εἰς τὸ μὴ σχισθῆναι τὸν σύνδεσμον ἐξ ἡμῶν ... и одмах затим ритмичка реченица: τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀνυποκρίτου ἀγάπης καὶ εἰρήνης καὶ ὀρθῆς πίστεως καὶ ἀληθείας. Одговарајући латински текст гласи: „ut conteratur satanas sub pedibus Christianorum et abiciatur omnis occasio peruersa, ne scindatur in novis uinculum caritatis et pacis et rectae fidei praedicatio". — Апстрахујући то што поједини изрази латинског текста овде сасвим очигледно представљају превод одговарајућих грчких појмова, на пр. occasio за πρόφασις, ипак се тешко може претпоставити да је ритам и компликована сликована проза грчког текста дело преводиоца и то преводиоца текста који уопште не показује

сличне стилске украсе. Цели приказ случаја са поцепаном завесом дат је у грчком тексту веома живо, неусиљено и у згуснутом изразу. Латински је текст, напротив, незграпан, рогобатан, расплинут.[263] На одсудном месту у причању, када аутор улази у цркву у Анаути,[264] угледа слику на завеси и
[86] дознаје да представља Христа одн. неког другог свеца, читамо у грчком тексту: καὶ εἰδώς, ὅτι μῦσός ἐστιν ἐν ἐκκλησίᾳ τοιαῦτα εἶναι, διέρρηξα αὐτό ... У латинском тексту уместо ове снажне реченице стоји: „cum ergo hoc uidissem, in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem, scidi illud“... Или даље: οἱ δὲ γογγύσαντες ἔλεγον· ἔδει αὐτὸν ἀλλάξαι ἐκ τῶν ἰδίων τὸ βῆλον, πρινὴ αὐτὸ σχίσῃ· καίτοι γε ἐμοῦ ὑποσχομένου, ὅτι ἀντ᾽ αὐτοῦ ἀποστελῶ ἕτερον... Томе одговара у латинском преводу: „Illique contra me murmurantes dicere: si scindere uoluerat, iustum erat, ut aliud daret uelum atque mutaret. quod cum audissem, me daturum esse pollicitus sum et ilico esse missurum“. Могли бисмо навести још колико му драго сличних примера који показују да је концизни и снажни опис грчкога текста у латинском постао развучен, расплинут, надуван и тежак, примера који нас убеђују да је латински текст превод са грчког а да грчки текст није „незграпан превод са латинског“, како је мислио Хол.

Даље треба скренути пажњу још и на то да је латински преводилац погрешно схватио неусиљени начин којим приповедач о себи говори час у сингулару, час у плуралу, тако да је, према латинском тексту, „Епифаније“ цели ходочаснички пут у свету земљу превалио заједно са јерусалимским патријархом („quando simul pergebamus ad sanctum locum ...“), док се из даљег причања јасно види да је „Епифаније“ сâм путовао и да је хтео са Јованом да се нађе тек у Ветиљу.

Али, доста је било доказивања. Узајамни однос наших текстова сасвим је очевидан. Показало се, штавише, да латински текст тако мало одговара свом грчком оригиналу и да је тако пун недостатака да се ја, исто као и Сериис,

[263] Није тачно ни да је текст коректан. Коњунктиви uenissem, uidissemque, interrogassem итд у првој реченици 9. главе су погрешни јер се ови глаголи не односе на „ut“ из споредне реченице, већ на „quando“ из главне. Уп. напред стр. 84, нап.

[264] У латинском тексту место се зове Anablatha. Уп. *Thomson*, Loca sancta, 21: „ Ἀνάβλαθα. Epiphan. epist. ad Johan. episc. Hieros. Migne 43, 390; villa zw. Jerusalem und Bethel mit Kirche. Vielleicht ʿanātā?“ Томсоново нагађање да се овде мисли на село ʿanātā добија ослонац тиме што наш грчки текст даје лекцију Ἀναυθά. Ово опет показује већу поузданост грчког текста у поређењу са латинским.

устежем да га уопште сматрам Хијеронимовим преводом, већ у њему могу једино да видим познију интерполацију у Хијеронимов превод. Да бих образложио своје мишљење, [87]
хтео бих да укажем још и на неке друге разлоге, које је, мада доста непрецизно, истакао већ Сериис. Наш је текст, с једне стране, у Нићифорову делу наведен као целовито писмо са посебним заглављем, а не као део неког већег писма, док он, с друге стране, прекида контекст у Епифанијеву писму Јовану, тако да се мора претпоставити да је тек накнадно убачен у ово писмо.

Хол је посумњао у доказну моћ овог запажања. Он је мислио да се чињеница што је ово писмо код Нићифора наведено као самостални текст, може оповрћи примедбом, да је сасвим разумљиво „што је овом одељку дата нека врста заглавља када је извађен из Епифанијева писма. У овом случају неколико уводних речи изгледало је потребно да читаоцу послуже као увод“. Овде се Хол опет дао завести нетачним Сериисовим подацима. Речи које служе као увод за причу о ходочашћу тобожњег Епифанија, а које Хол има у виду ослањајући се на Серииса, за наше питање су сасвим неважне. Њих ни у ком случају не треба сматрати неком врстом заглавља које би учесници сабора ставили испред текста. Оне припадају самом писму и налазе се и у латинском преводу, ако не у *Libri Carolini* а оно у Хијеронимову преводу, што је Сериис, изгледа, превидео. Ове уводне речи, према томе, не помажу ни у ком погледу. Значајна је чињеница да овај текст има свој наслов: „Посланица написана Јовану епископу јерусалимском“ (πρὸς Ἰωάννην τὸν Αἰλείας ἐπίσκοπον ἐπιγεγραμμένη ἐπιστολή), јер такви се наслови употребљавају у грчкој теолошкој литератури само онда ако се наводи цели текст на који наслов указује. Кад би, напротив, био у питању само један извод, само једно сведочанство, онда би наслов морао да гласи: ἐκ τῆς ... ἐπιστολῆς. Навео бих само један близак пример: изводи које Нићифор узима из *Писма Теодосију* уведени су речима „почетак сведочанстава из лажног писма Теодосију“ (ἀρχὴ ἐκ τῆς πρὸς Θεοδόσιον πεπλασμένης ἐπιστολῆς χρήσεων).

Морамо такође инсистирати на чињеници да прича о [88]
поцепаним завесама прекида контекст писма чији је предмет побијање Оригена. Према томе, претпоставка да је ова прича тек касније ушла у писмо изгледа, упркос Холовим приговорима, сасвим природна. Оправданост ове претпоставке може се и поуздано доказати ако упоредимо овај одељак са осталим текстом писма. Тај текст, прво није рогобатан и

незграпан као наш одељак, већ тече глатко у лаком и темпераментном стилу. Пада у очи, даље, да се Епифаније у свом писму Јовану стално обраћа једноставно са „ти“, да га неколико пута ословљава са „dilectissime“ и једном са „frater“, док наш одељак, напротив, употребљава израз „tua honestas“.[265]

Исход нашег испитивања може се, према томе, сажети у том смислу да је прича о поцепаној црквеној завеси, која се данас налази у Епифанијеву писму о Оригену (гл. 8—9), превод нашег грчког текста који нам Нићифор преноси у свом делу, и да, даље, тај превод није урадио преводилац Епифанијева писма, Хијероним, већ да је касније накнадно убачен у његов текст.

Тиме је питање аутентичности овог одељка решено у негативном смислу. Јер, као излаз за претпоставку да наш одељак, упркос чињеничком стању које смо утврдили, потиче од Епифанија, остало би само домишљање да је, поред Епифанијева писма Јовану о Оригену, постојало још једно писмо упућено истом том Јовану у коме је испричан догађај са поцепаном завесом, а да су се у латинском преводу оба ова писма, са несхватљивог разлога, нашла заједно у једном писму, и поред тога што су их, како смо видели, превела два различита писца. Али, и у том случају остала би
[89] неразјашњива чињеница да Епифаније Јована Јерусалимског у једном писму ословљава са „dilectissime“ а у другом са „tua honestas“. Само се по себи разуме да је много природнија претпоставка да је неки иконоборац из VIII века, који је могао знати за Епифанијеву преписку са Јованом Јерусалимским, фалсификовао наш одељак под именом св. Епифанија и представио то своје дело као Епифанијево писмо Јовану, а да је у каролиншко доба, када се и на Западу појавило интересовање за питање икона, овај фалсификат преведен на латински и убачен у Хијеронимов превод аутентичног Епифанијева писма Јовану.

Од четири рукописа овог писма који, према Хилбергу, постоје, ниједан није старији од IX века, док један потиче из XII а један из XIII века.

[265] Грчки текст нашег одељка употребљава у оба случаја о којима је реч, титулу ἡ σὴ τιμιότης: συναγελασθῆναι τῇ σῇ τιμιότητι, πρέπει γὰρ τῇ σῇ τιμιότητι. У латинском преводу, међутим, прва је реченица преведена једноставно са „ut ibi collectam tecum... facerem“; друга је реченица тачно преведена са „decet enim honestatem tuam...“ Неусиљени начин ословљавања из правог Епифанијевог писма, као „dilectissime“, „frater“, уопште се не јавља у нашем одељку, нити у грчком тексту нити у латинском преводу.

Што се *Писма цару Теодосију* тиче, оно стоји у најтешњој вези са *Писмом Јовану Јерусалимском* и потиче без сумње од истог писца. Упадљива подударност, на коју је указао већ Хол, а која се састоји у томе што писац и овде и тамо препоручује да се црквене завесе са насликаним ликовима употребе за укоп сиромаха, не може бити случајна и указује недвосмислено да је у питању исти писац.[266]

С друге стране, сличност између патетичних питања у одломку 23. *Писма Теодосију* и у одломку 5. *Расправе против икона* толика је да се сам собом намеће закључак да је и ове списе написао исти писац. Тај се утисак појачава и тиме што се ове тако сличне патетичне периоде, ова гневна питања, у оба списа налазе на самом почетку, после првих уводних речи, што јасно показује истоветну концепцију [90]
ових списа.

Тесна веза свих ових списа види се и иначе сасвим јасно из сличног тока мисли, истоветног тона, понављања читавог низа карактеристичних израза (уп. даље стр. 103). Нећемо се, дакле, преварити, ако сва три, или, боље речено, четири списа, јер је *Догматска посланица*, како смо видели, повезана са *Расправом против икона*, припишемо истом писцу.

Писмо Теодосију треба, према томе, одрећи Епифанију и приписати неком познијем иконоборцу. У ствари, у овом писму има много чега што, у хронолошком погледу, говори против приписивања Епифанију. Мислим на приговоре које аутор овде (одлом. 24—26) износи против начина на који се приказују Христос и апостоли, наиме против тога што се поједини апостоли на сликама приказују час овако час онако. Сва та излагања нашег аутора претпостављају да је црквено сликарство било раширено и развијено до таквог степена какав не смемо да претпоставимо у IV веку. Ако се окренемо археолошким споменицима, видећемо да су се управо у епоси, која је дошла непосредно после борбе око икона, утврдили јединствени типови за поједине свеце. Излагања нашег аутора — иконоборца показују на карактеристичан начин како је код Византинаца сазревала свест о потреби да за сваког свеца установи строго одређени ликовни тип; та се свест код иконофила огледала у тежњи да се поједини свеци сликају према једном јединственом типу, док су је иконоборци изражавали захтевом:

[266] Epist. ad Theod. (одлом. 27): ὅπως τὰ βῆλα... εἰς ταφὴν πτωχῶν προχωρήσεις...;“ epist. ad Ioannem Jerus.: „συνεβούλευσα ἀμφιάσαι ἐν αὐτῷ (sc. τῷ βήλῳ) πένητα τελευτήσαντα.“

ако већ свеце представљате на слици, онда чините то бар према једном јединственом принципу, тј. представљајте их тако како су стварно изгледали а не према вашој машти („према вашој сопственој замисли", како љутито каже наш писац у одломку 24. и 25).

Упадљива чињеница да наш писац у *Писму Јовану* не уме да каже, да ли је на завеси коју је поцепао био насликан Христос или неки светац, док у *Писму Теодосију* показује
[91] тако подробно познавање уобичајених начина приказивања Спаситеља, исто тако одаје, изгледа, руку фалсификатора.[267]

Доказ за Епифанијево ауторство видео је Хол у томе што писац овог списа говори о јересима као о нечему са чиме је рашчишћено (одлом. 22: μετὰ τὰς αἱρέσεις καὶ τὰ εἴδωλα — са одређеним чланом), што по Холову мишљењу упућује на Епифанија који је написао књигу о осамдесет јереси.[268] Изгледа, међутим, да је један човек из VIII века пре имао разлога да о јересима говори на такав начин. Јер, коме би, ако не једном иконоборцу из VIII века, боље одговарала примедба, да после победе над јересима, идолопоклонство поново слави свој долазак?

Сада морамо да испитамо остале разлоге који су Хола навели да наше списе сматра Епифанијевим делом, па ћемо се стога редом позабавити овим разлозима, уколико их у досадашњим излагањима нисмо већ претресли. Размотримо најпре Холово разрачунавање са Нићифором.

Резимирајући своје аргументе, истакао је Нићифор на крају списа *Adversus Epiphanidem* (p. 374, 31 ss., ed. Pitra) осам, а на крају дела против иконокластичког сабора (C., f. 156v—157; B., f. 329v—330) дванест тачака, које, по његову мишљењу, говоре против Епифанијева ауторства. Хол најпре одбацује три Нићифорова приговора изнета у спису *Adversus Epiphanidem*, приговора који иду на то да покажу противречност између чињеница које саопштавају наши списи и онога што је Нићифору иначе било познато о животу Епифанијеву, „јер се Нићифор притом ослања на житије које је, као што је опште познато, непоуздано". Исто тако и „тврдња која је, од времена Јована Дамаскина, стално понављана, али која никада није доказана нити се икада

[267] Ова би противречност била још већа ако би се, заједно са Холом, реченица из Adversus Epiphanidem 349, 10: οὐ μέμνημαι τι τοιοῦτον ἰδών пребацила у Писмо Теодосију (ја је сматрам парафразом реченице οὐ γὰρ μέμνημαι ἐγὼ θεασάμενος из Писма Јовану, уп. уводне напомене на стр. 72); јер би, у том случају, ове потпуно неспојиве изјаве стајале у једном те истом спису.

[268] *Holl*, p. 367.

може доказати",[269] да су Епифанијеви ученици још за њего- [92]
гова живота или непосредно после његове смрти украсили иконама цркве на Кипру. Довде могу да следим Хола,[270] али не и у томе што он не жели да озбиљно схвати Нићифорово упућивање на „докетска" гледишта тобожњих Епифанијевих списа. „Нићифор се овде служи детињастим подметањем", тако каже Хол, „помоћу кога олакшава себи побијање својих противника у свим својим списима ... За њега је цели проблем икона решен доказивањем да је Христос био прави човек. Онај ко је против икона јесте докет. Он уопште не примећује да је морао да се осврне на оштру алтернативу коју је сабор из 754. год. поставио у вези са односом икона и христологије".[271] Не могу да се сложим са овим неповољним судом. Повезивање питања икона са догмом о потпуном очовечењу Христову не само да није „дечје подметање", већ је то, напротив, најважнији резултат грчко-ортодоксне спекулације о иконама и основно схватање грчке теологије VIII и IX века[272]. У позитивном смислу то значи, по том схватању, да се могућност ликовног представљања Христа своди на онај став симбола вере који говори о његову потпуном очовечењу, мада ни тиме „цело питање иконâ" још није „решено", нити је за Нићифора тиме било решено; у негативном, полемичком смислу то значи доказ да су противници иконâ подложни извесном „докетизму". Веома
је чудно што Хол, који је, како се чини, потпуно превидео [93]
значај повезивања питања икона са христолошком догматиком од стране ортодоксних апологета, придаје толики значај „оштрој алтернативи" иконобораца. При том он мисли на приговор сабора из 754. године, да они који праве Христове слике, приказују на слици или само једну његову

[269] *Holl*, p. 369, n. 2.

[270] Од читири аргумента које садржи велико Нићифорово дело, а којих нема у спису Adv. Epiphanidem два се такође ослањају на Епифанијево житије. Други аргуменат понавља податак изнесен и у спису Adv. Epiphanidem да је један Нићифоров пријатељ, епископ из Сиде, видео један кодекс ових списâ, где је у наслову уместо Ἐπιφανίου првобитно стајало Ἐπιφανίδου и да је δ накнадно била прецртана (зато и Нићифор даје свом спису наслов Adv. Epiphanidem). Као што напомиње Хол (стр. 355, нап. 1), ово саопштење нема значаја. Најзад, не заслужује посебну пажњу ни ситничарска напомена да Епифаније, за разлику од аутора наших списâ, није никада εἴδωλα називао νεκρά, ὡς μηδέποτε ζήσαντα („јер нису никада ни били живи").

[271] *Holl*, p. 369, n. 2.

[272] Уп. мој горе наведени чланак у Semin. Kondakov. I (в. у овој књизи, стр. 148 сл.).

природу и на тај начин, као Несторије, деле оно што је недељиво, или представљају обе његове природе и тако, као монофизити, спајају оно што је неспојиво. Тај је приговор, додуше, вешто смишљен, али се заснива на бркању основних теолошко-филозофских појмова, уколико није чиста софистика. Јер, по схватању иконофила, на слици се не представља суштина нити природа, већ хипостаза, тј. индивидуалитет који се као такав не може ни спајати ни делити; слика није једнака свом прототипу по суштини или по природи већ само καθ' ὑπόστασιν или κατὰ τὸ ὄνομα, по имену (у платонском смислу).[273]

Управо је у томе, упркос Холу, Нићифорова заслуга што се он стално враћа на христолошки проблем и што је и овде скренуо пажњу на неразумевање иконофилске аргументације које се огледа у списима тобожњег Епифанија (списи II и III), као и код иконобораца VIII и IX века. Значајан аргуменат против Епифанијева ауторства (бар што се оба поменута списа тиче) јесте то што Нићифор овом неразумевању тобожњег Епифанија и једностраном наглашавању божанства Христова на рачун његове људске природе супротставља стварни Епифанијев исказ из кога, напротив, изванредно снажно избија осећање за истинско и потпуно очовечење Христово и које је тако згуснуто формулисано на овом месту у Анкорату:[274] Ὅσα ἐν ἀνθρώπῳ καὶ οἷα ἄνθρωπος [καὶ εἴ τί ἐστιν ἄνθρωπος][275], ταῦτα ἦλθε καὶ ἔλαβεν
[94] ὁ Μονογενής, ἵνα ἐν τῷ τελείῳ ἀνθρώπῳ, τελείως τὸ πᾶν τῆς σωτηρίας Θεὸς ὢν ἀπεργάσηται, μηδὲν ἀπολείψας τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα μὴ τὸ ἀπολειφθὲν μέρος εἰς μέρος πάλιν γένηται βρώματος διαβόλου. („Дошао је Јединородни и узео на себе све што је у човеку и што човека чини човеком, да би као потпуни човек, будући Бог, донео потпуно спасење, и није био лишен ниједног дела човечије природе, да не би тај део, којег би био лишен, поново, мало по мало, постао храна ђаволу“).

Подробније Хол улази у Нићифорова три приговора. 1. Списи говоре о суботњем посту, док је Епифаније одбацивао пост суботом (односи се на одломак 29); 2. за разлику од аутора ових списа Епифаније је Христа сматрао „Назорејем“ (односи се на одломак 24); 3. списи се не слажу са Епифанијевим *Панарионом:* тамо се не помиње јерес иконâ.

[273] Уп. 3. одељак I поглавља ове студије.
[274] Niceph., Adv. Ep. 298 ss. Cf. Ancoratus cap. 75, 8, ed. Holl p. 95.
[275] Недостаје у тексту Анкората. Уп. и мања одступања, ed. Holl p. 95, 9, 10.

Нарочито велику пажњу посветио је Хол проблему суботњег поста. Али, његова, у црквеноисторијском погледу иначе веома интересантна излагања, доказују само да је Епифаније, с једне стране, признавао пост суботом у четрдесетници али да, с друге стране, као канонске дане поста помиње среду и петак, у које се пости до деветог сата, када почиње вечерња служба божја; и да се, даље, у његовој епархији и суботом служила вечерња служба божја. Ипак се на основу тога не може закључити да је Епифаније „сматрао да је пост суботом, као и средом и петком, допуштен, па, штавише, и хвале вредан, као припрема за службу божју“. Нићифор изричито наглашава да је писац наших списа одобравао суботњи пост „не само у четрдесетници већ и у остала доба“; тиме наглашава принципијелну разлику између поста суботом у четрдесетници, који и он одобрава, и суботњег поста у друго доба године који одлучно одбацује. Холова констатација да је Епифаније признавао пост суботом у четрдесетници је, према томе, за овај проблем сасвим без значаја. Ни вечерња служба божја суботом, која се и данас служи свуда у источној цркви, не представља никакав аргуменат за суботњи пост. Поред тога остаје и чињеница да је Епифаније осуђивао Маркионову заповест да се суботом пости,[276] ма како Хол хтео да протумачи ово место.[277]

Што се другог питања тиче, изгледа да Хол овде има [95]
право када, ослањајући се на *Панарион,* каже да Епифаније није сматрао Христа Назорејем, како је то Нићифор мислио.[278] Ова чињеница ипак, за нас нема значаја, јер подударност између Епифанија и писца 24. одломка није, наравно, никакав доказ за то да је овај спис написао Епифаније — то су мишљење могли да деле и многи други.

Значајно је, напротив, питање, какав је став према иконама заузет у списима који поуздано потичу од Епифанија. Оно што Хол о томе каже може се одржати само уз веома велике ограде. Не видим нигде стварне подударности између *Панариона* и наших списа.[279] Ипак, тачно је да став

[276] Panarion Haer. 42, 3, 4.
[277] *Holl,* p. 370.
[278] *Holl,* p. 376 ss.
[279] Хол се у свом доказивању ослања између осталог и на један израз у латинском преводу писма Јовану (in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum *hominis* pendere imaginem), који уопште нема паралеле у грчком оригиналу па га, према томе, треба ставити искључиво на рачун латинског превода.

Панариона према иконама, уопште узев, није пријатељски, и то не само према паганским сликама, већ, како ми се чини, према сликама уопште, мада то није нигде тако одређено речено да би могло да отклони сваку недоумицу. Најсумњивије је оно место где Епифаније говори о сликама Карпократијанаца.[280] Овде се не може сложити са Нићифоровом тврдњом, да ово место не садржи никакву осуду икона, већ се мора прихватити Холово гледиште, мада ми се чини да та осуда мање долази до изражаја у ставу који наводи Хол, наиме 27, 6, 9, више у излагањима која потом долазе, наиме 27, 6, 10 и 11.

Било како било, очевидно је да су гледишта о иконама заступљена у *Панариону* веома далеко од оног што читамо у иконокластичким списима којима се овде бавимо. И Хол је присиљен да води рачуна о познатом византијском
[96] аргументу (да Епифаније, набрајајући у *Панариону* све њему познате јереси, не помиње јерес икона) и да закључи да су сви списи о којима је реч настали после *Панариона*. Како он, даље, претпоставља да је *Писмо Јовану Јерусалимском* најстарије од ових списа и како ово писмо ставља у годину 393,[281] отуда би произлазило да се Епифаније у кратком временском размаку између 393—395. год. (када је најкасније могло бити написано *Писмо цару Теодосију I)* четири пута латио пера да пише о иконама (и још пети пут у свом *Тестаменту)*, што раније није никада учинио, чак ни када му се за то пружала прилика, као нпр. при претресању свих јереси у *Панариону*. Је ли то доиста вероватно? Можда би се могло помишљати, у недостатку позитивних података о последњим годинама Епифанијева живота а с обзиром на већ наговештени негативни став према иконама у *Панариону*, да се ово нерасположење код њега у познијим годинама још појачало и навело га да се, када му се за то указивала прилика, изјасни против икона, па да чак и у свом *Тестаменту* каже неколико речи у том смислу. Али, ипак би била и сувише смела претпоставка, да је Епифаније последњих година свога живота себи као животни задатак одједном поставио борбу против икона и да је, један за другим, објављивао списе о иконама, док је дотада према иконама заузимао, додуше хладан, али ипак прилично равнодушан став.

Што се тиче Холове примедбе „да ова снажна сведочанства морају потицати из стварног живота", извесна

[280] Panarion Haer. 27, 6, 9—11.
[281] *Holl*, p. 381.

живост њима се свакако не може одрећи. Али то не искључује могућност да потичу од фалсификатора, који је своје дело вешто начинио и који је своју огорченост стављао каткада у уста Епифанију (тако нпр. жалбу да су се његове колеге оглушиле о његове речи). Хол је свакако из својих извора сувише ишчитао када је конструисао причу о „човеку који је био испуњен готово дирљивом ревношћу [97]
према оном што је сматрао за свето, коме су хладни став и омаловажавање од стране савременика били само подстицај за нове напоре, и који је најзад, наишавши свуда на неразумевање, оставио својој парохији оно што му је лежало на срцу као своје завештање".[282] Ако је ова исконструисана прича у стању да се наметне читаоцу Холове расправе и да на њега остави утисак, онда је узрок томе у Холовој вештини приказивања а не у садржини самих изворâ. Треба посебно нагласити да у *Писму Теодосију* у ствари нема никаквог позивања на неки ранији спис против икона, позивања које Хол стално подвлачи. Одломак 30. говори само о у с м е н и м опоменама упућеним епископима, учитељима и свештеницима, које су ови само у ретким случајевима послушали: „јер сам ч е с т о с а в е т о в а о онима који су се само чинили мудри, иако су били епископи, учитељи и свештеници, да одбаце то, али ме не послушаше сви, већ само неки и то посве мало њих". Да би се ово место протумачило као упућивање на неки ранији спис, морали би се сви изрази из тог текста схватити метафорски, за што немамо никаква оправдања, јер аутор наших списа нигде не прибегава метафорама.

Што се тиче „јединствене тачке гледишта" у свим овим списима, и ја сам изреком указао на ту околност. Таква сагласност, међутим, може да докаже само то да ови списи потичу од једног писца, што и ја усвајам. Али, тај писац може да буде и фалсификатор. Хол указује даље на „понављање одређених изразâ" у сва три списа.[283] Он при том мисли најпре на тврђење да су слике ψευδώνυμοι (одлом. 6, слично и у одлом. 24. и 25), затим да се Христос као ἀκατάληπτος не може представити сликом (одлом. 15, 17. и одлом. 14. који по Холу спада у *Писмо Теодосију)* и, најзад, да је привидно указивање поштовања свецима путем икона у ствари израз непоштовања (одлом. 6. и 23). Ова је околност

[282] *Holl*, p. 366.
[283] *Holl*, p. 366.

веома важна али ни она, разуме се, не искључује могућност фалсификата; то би за Холову тезу било значајно само у
[98] случају ако би се ови изрази поново јављали и у неоспорно аутентичним списима Епифанијевим. То је, међутим, случај само са изразом ἀκατάληπτος; остала два момента не могу се утврдити код Епифанија, како се и могло очекивати. Али, реч ἀκατάληπτος представља, као атрибут божанства, појам који се тако често употребљава у грчкој теолошкој литератури да се никако не може сматрати као индивидуално обележје језика било кога писца. И управо, у актима иконокластичког сабора из 754. год. јавља се овај израз буквално на свакој страни.

Исто су тако неодрживе и остале Холове поставке које имају за циљ да докажу да је „стил тих одломака сасвим сличан Епифанијеву“. Тако нпр. примедба да Епифаније на једном месту у *Панариону* и на једном у Анкорату, слично као и у одломку 13, започиње реченицу речју πάντως када жели да изрази несигурну тврдњу, или да, као и у одломку 7, на основу напред наведеног места из Светог писма извлачи закључак, започињући реченицу са πῶς οὖν. Израз ἀκριβῶς λέγων, који се употребљава у одлом. 21, јавља се, даље, према Холу, два пута и код Епифанија. Несхватљиво је, међутим, како Хол може да припише било какав значај таквим општим изразима. Исто тако не може као основа за идентификацију да послужи ни околност што се у 12. одломку апостол Петар не означава напросто именом, већ као „онај који је од њега (тј. од Бога) добио власт да везује и разрешује на земљи и небу“, и што и Епифаније ту и тамо употребљава сличне артифицијелне изразе у његову славу. То су општи реторски украси, данак укусу времена који је платио сваки средњовековни писац.

Морам да се супротставим Холу и у томе да би израз у одломку 21, ἐν πάσῃ τῇ παλαιᾷ καὶ καινῇ (са испуштањем речи διαθήκη), могао да допусти било какав закључак о Епифанијеву ауторству, зато што он, према Холу, „спада у његов начин изражавања“ и „иначе није сувише раширен“. Испуштање речи διαθήκη није тако ретко, како Хол мисли. Упућујем, примера ради, на неколико места чији је број лако повећати: John. Dam., *Migne* 94, col. 1172 A; 1296 A; 1332 C; 1333 B; 1333 C. Theod. Stud., *Migne* 99, col. 741 A.
[99] *Mansi* XIII 284 C (иконоборци); XIII 5 D (иконофили).

Није потребно ни рећи, најзад, да контаминација двају места из Светог писма,[284] или слободна парафраза текста[285] нимало не оправдава тврдњу „да се Епифанијев карактеристичан начин коришћења Св. писма јавља свакако у овим одломцима“.

Дакле, кад се ближе загледа, остаје врло мало онога што би се у прилог Холовој тези могло извући на основу поређења стила наших списа са стилом аутентичних Епифанијевих списа. Остаје још један аргуменат који такође није у стању да Епифанијево ауторство списа о којима је реч учини вероватнијим; он ће нас, напротив, одвести тамо где наши фрагменти доиста спадају. Хол, наиме, скреће пажњу на израз φαιδρύνεσθαι ἐν δόξῃ којим се славе свеци у одломку 7. Напоредо са овим ставља два места из Епифанија која, потпуно наведена, гласе:

1) Ancor. 90, 2: „ἐπειδὴ δὲ δεῖ καὶ περὶ δόξης τῶν ἁγίων, ὡς μέλλουσι φαιδρύνεσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι ἐν δόξῃ μετὰ τὴν ἀνάστασιν.“ („Пошто је потребно рећи и о слави светих, на који ће начин бити прослављени и како ће бити измењени у слави после ускрснућа“).

2) Panar. 62, 7, 6: „...ἐπὶ τῷ σταυρῷ πεπονθὼς καὶ ταφεὶς καὶ ἀναστάς, ἐν δόξῃ μὲν ἐν αὐτῷ τῷ σώματι ἀναληφθεὶς, τῇ αὐτοῦ θεότητι εἰς δόξαν δὲ ἑνωθέντι καὶ φαιδρυνθέντι...“ („...Претрпео је муке на крсту и био покопан и ускрсао, прослављен славом у самом том телу, сјединивши се и заблиставши у слави својим божанством“).

Одговарајуће место у одломку 7. гласи, међутим: „...πῶς [100]
οὖν τοὺς ἐν δόξῃ μέλλοντας φαιδρύνεσθαι ἁγίους ἐν ἀδόξῳ καὶ νεκρῷ καὶ ἀλάλῳ θέλεις ὁρᾶν...“ („како дакле хоћеш да свеце који

[284] Одломак 12: „човек сам исте судбине као и ти“. — Дјела апост. 10, 26: „и ја сам јесам човек“ и 14, 15: „и ми смо људи исте судбине као и ви“.

[285] У одлом. 26. Јуда каже: „Ово је тај кога тражите“. Уп. насупрот томе Јев. по Мат. 26, 48; по Марку 14, 44; по Луки 24, 28; по Јов. 18, 4, 7, 8. У вези са примедбом изнесеном у одлом. 26 (према Холу 27) поводом Јудина пољупца (да су наиме фарисеји могли себи да уштеде тридесет сребрника да је Христос доиста носио дугу косу, како га представљају на иконама, а апостоли кратко подшишану, јер би у том случају Христа било лако препознати по коси и без издајникова пољупца), Хол примећује: „Не смемо, најзад, испустити из вида ни праву епифанијевску оштроумност (?!) помоћу које у одломку 27. искоришћава податак о Јудину пољупцу да би се успротивио иконама које представљају Христа и апостоле“. Налазим да Хол овде чини неправду Епифанију. Епифаније дакако, није био неки геније али ипак није себи допуштао такве неукусности; места на која се Хол поређења ради позива (Ancor. 62, 26 и Panar. 42, 11; 15—24) нису ни издалека тако банална као ово.

ће блистати у слави гледаш у нечем без славе, мртвом и немуштом ...")

Као што се види, сличност није одвећ велика. Хтео бих да, насупрот томе, упутим на једно место из аката иконокластичког сабора из 754. год. које гласи: „... καὶ τοὺς τοιαύτῃ μέλλοντας δόξῃ φαιδρύνεσθαι ἁγίους ἐν ἀδόξῳ καὶ νεκρᾷ ὕλῃ καθυβρίζειν.“ (Mansi XIII, 277 D) („и свеце, који ће блистати у таквој слави, вређате [представљајући их] материјом мртвом и лишеном славе“).

Сличност овог места са наводом из 7. одломка доиста изненађује: оба места (Mansi XIII, 277 D и одломак 7) показују готово дословну подударност, која тешко може бити случајна, већ, по свој прилици, представља директну позајмицу.

Ова се претпоставка обистињује ако и друге наше одломке упоредимо са актима сабора из 754. год.

Mansi XIII 336 E:	Одломак 3:
Εἴ τις τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν δι᾽ ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύοι κατανοῆσαι, καὶ μὴ ἐξ ὅλης καρδίας προσκυνῇ αὐτὸν ὄμμασι νοεροῖς ... ἀνάθεμα.	Εἴ τις τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύει κατανοῆσαι ...
„Ако неко божански лик Бога Логоса по оваплоћењу настоји да представи материјалним бојама а неће да га обожава из свег срца духовним очима ... нека је проклет.	„Ако неко божански лик Бога Логоса по оваплоћењу настоји да представи материјалним бојама ... (нажалост ово место није даље наведено код Нићифора).

Из овог се поређења види да су акта сабора из 754. год. на појединим местима дословно преписана у нашим списима. Јер, по моме мишљењу, нема ни најмање сумње да су акта иконокластичког сабора извор на који се ослањају наши списи, а не обрнуто, да саборска акта преписују „Епифанија“, како је, изгледа, Хол претпоставио, јер подударност ових места није, разуме се, измакла његову оштром погледу. Наведено место из саборских аката је наиме прва анатема против икона, после које долази заморно дуги низ сличних проклетстава. Врло је вероватно да је фалсификатор искористио управо ову прву реченицу; сасвим је невероватно, напротив, да би сабор анатему коју је ставио на прво место преписао из

списа насталих пре 400 година. У том се случају, с друге стране, не би могло објаснити зашто се овај сабор, при наво- [101]
ђењу патристичких сведочанстава против икона,[286] није позвао на ово место, ако је доиста располагао таквим местима из Епифанија, и зашто је уместо тога наводио тако безбојна сведочанства као што су она у одлом. 1. и 2, а да и не помињем сведочанства из осталих црквених отаца која баш ништа не казују. Зар је доиста овај сабор, који је себи као главни задатак поставио да обеснажи христолошке аргументе у прилог могућности ликовног представљања Христа, могао да пропусти да наведе недвосмислено сведочанство против те аргументације тако високо цењеног црквеног оца какав је био Епифаније, ако се оно могло наћи у његовим делима и чак било познато сабору?

Све то недвосмислено казује да се није иконокластички сабор користио нашим одломцима већ да је, напротив, писац наших одломака користио акта сабора. Ми, међутим, располажемо једним још убедљивијим доказом помоћу кога можемо да утврдимо тачан однос наших списа према актима сабора из 754. год.

Треба обратити пажњу на чудни израз који се у одломку 6. односи на иконе: ψευδώνυμοι εἰκόνες („иконе лажног имена“). Тај се израз, међутим, може поново наћи у актима сабора из 754. год. И, колико год је тај израз у нашем спису немотивисан, толико је добро образложен у саборским актима местом што му претходи. Ту, наиме, учесници иконоборског сабора излажу да постоји само ј е д н а истинска Христова слика, а то је причест коју је сâм Христос дао својим ученицима и завештао човечанству. Све друге слике које су се отада појављивале јесу, напротив, фалсификати. „Тако је“, стоји тамо,[287] „Богом дана слика његове плоти божански хлеб испуњен светим духом и пехар животодавне крви његових ребара. То је и с т и н с к а с л и к а домостроја оваплоћења Христа Бога нашег која нам је дата како је и предсказано; њу нам је својим речима дао он сâм, истински творац живе природе“. Овим се речима завршава трећи „том“ иконокластичких саборских одлука и, надовезујући се непосредно на њега, почиње четврти том са антитезом: [102]
„а зло лажних икона не дугује своје постојање завештању Христову нити завештању апостола или црквених отаца“, итд.[288]

[286] Mansi XIII, 292 ss.
[287] Mansi XIII, 264 C.
[288] Ib. 268 C.

Израз ψευδώνυμοι, који се овде примењује на иконе, логички је образложен иконокластичком теоријом о евхаристији као јединој слици Христовој: евхаристија је слика коју је дао сâм Христос „својим речима“, а иконе, које немају ослонца у сличном предању, јесу, напротив, слике „лажног имена“.

Писац нашег списа извукао је овај израз из контекста саборских аката, зато што му се ваљда, допао и зато што је стајао на самом почетку новог тома; али, при том у свој спис није унео и образложење које је у саборским актима дато за ову реч. На тај је начин, прекинуо мисаони ток свога извора и израз истргнут из контекста сасвим немотивисано убацио у свој спис.

Верујем да овај пример у довољној мери разјашњава питање, да ли саборска акта из 754. год. позајмљују материјал из наших списа, или, напротив, наши списи позајмљују из саборских аката.

Однос који, како смо утврдили, постоји између Псеудо-Епифанијевих списа и одлука Првог иконокластичког сабора даје нам сада поуздану подлогу за датирање тих списа. На основу чињенице што је писац Псеудо-Епифанијевих списа користио акта сабора из 754. год. морамо закључити да ови списи нису настали пре 754. год.

Доиста, из аката овог сабора се не види да су ти списи коришћени на сабору. Ту се наводи само *Тестамент*, који би могао потицати од самог Епифанија,[289] како сам већ на
[103] почетку рекао; ниједан други спис овде се не помиње. То се, природно, може објаснити само тиме што ови списи у то време још нису постојали. Због чега би се иначе учесници сабора из 754. год. ограничили на два безбојна места из *Тестамента* а не би у листу прикупљених патристичких сведочанстава унели оштра и изванредно актуелна тврђења из осталих списа? Њихови следбеници из 815. год. нису пропустили прилику да веома издашно наведу изразито иконоборска тврђења „Епифанијева“.

Један од ових Псеудо-Епифанијевих списа цитиран је први пут на Седмом васељенском сабору, који је, као што је познато, заседао године 787. у Никеји. Ако су, дакле,

[289] Када Јован Дамаскин два пута помиње један Епифанијев спис против икона — Migne 94, col. 1257 A (Or. de imag. I 25) и col. 1304 C (Or. de imag. II 18) — свакако има на уму *Тестамент*. Важно је што он оба пута говори о ј е д н о м спису ове врсте. У првом случају подвргава сумњи Епифанијево ауторство, у другом га одлучно одбија.

наша досадашња испитивања дала као terminus post quem годину 754, сада нам година 787. пружа terminus ante quem.

Никејски сабор међутим помиње само *Писмо Теодосију*. Али, пошто смо видели да Псеудо-Епифанијеви списи потичу од ј е д н о г писца и пошто и стилски и садржински иду заједно, онда ни три остала Псеудо-Епифанијева списа не можемо да одвојимо временски од *Писма Теодосију*, па сматрамо да су исто тако постала пре сазивања Никејског сабора. Мотиви којима се иконофилски сабор руководио да наведе онај став из *Писма Теодосију* у коме писац каже да су његова иконоборска гледишта наишла на незнатан одјек међу његовим колегама, сасвим су разумљиви: учесници Никејског сабора хтели су тиме да на сваки начин покажу да позивање њихових противника на ове списе нема далекосежног значаја.[290] Ортодоксни сабор, међутим, није имао никаква разлога да цитира остале иконоборске изјаве. Чињеница што овај сабор није поменуо остала три Псеудо-Епифанијева списа никако не значи да су они остали непознати Никејском сабору, а још мање да у време његова сазивања још нису [104]
били написани. Према томе, ништа не стоји на путу претпоставци да су сви Псеудо-Епифанијеви списи настали пре 787. год. Уосталом, већ у првој половини деведесетих година постоји латински превод *Писма Јовану* у *Libri Carolini* — и то је једна околност више да ни овај спис временски не померамо сувише напред.

Поређење Псеудо-Епифанијевих списа, што се њихове идејне садржине тиче, са другим познатим иконоборским писаним споменицима, омогућиће нам да још прецизније одредимо време када су настали.

Сада знамо да се аутор Псеудо-Епифанијевих списа служио актима сабора из 754. год. и да их је каткада дословно преписивао. Псеудо-Епифанијеви списи показују и иначе многе додирне тачке са саборским одлукама из 754. године; цела њихова мисаона садржина одређена је, штавише, закључцима овог сабора. И овде као и тамо жустро се устаје против настојања да се могућност ликовног представљања Христа оправда тиме што је он постао човеком. Аверзија према представљању Христа и светаца мртвом материјом посредством материјалних боја, тако карактеристична за

[290] Карактеристично је да су иконофили, у складу са својим циљем, дали тај навод у знатно измењеном облику, прећутавши писчев податак да су се неки ипак сложили са његовим схватањима и изоставивши погрде против иконофилског свештенства. Уп. одлом. 30. и нап. 238. уз њега.

Псеудо-Епифанијеве списе, и захтев да се Христос гледа само духовним очима, могу се наћи на више места у саборским актима и то изражени сасвим сличним изразима. Тако нпр. у горе наведеној анатеми против свакога ко Христа „хоће да представи помоћу материјалних боја“ и ко „неће да га обожава духовним очима“.[291] Слично и у анатемама које затим долазе и које су управљене против представљања Христа „материјалним бојама“[292] и „на неживим и немуштим сликама“.[293] И мисао изнесена у нашим списима — да је жеља за слављењем светаца путем икона пре наношење
[105] срамоте[294] — налази се већ у иконокластичким саборским актима.[295]

С друге стране, не сме се превидети да поред свих ових бројних подударности и понављања одређених мисли карактеристичних за сабор из 754. године, у Псеудо-Епифанијевим списима нимало или само врло мало долази до израза остали материјал сабора, а то важи, делимично, и за његова најважнија становишта. Оптужба против идолопоклонства, која је у свим старијим списима против икона увек истицана на прво место и коју саборске одлуке из 754. год. поново подижу, у Псеудо-Епифанијевим списима није додуше потпуно одбачена, али је потиснута у позадину (израз εἴδωλα јавља се само једном, у одлом. 22). Овде, дакле, наилазимо на исту слику као у одлукама Другог иконокластичког сабора (уп. стр. 64 другог поглавља студије). Псеудо-Епифанијеви списи не прихватају ни оптужбе због несторијанске и монофизитске јереси, оптужбе помоћу којих је сабор из 754. год. покушавао да обеснажи христолошку аргументацију иконофила и које представљају срж свих његових разлагања. Ови се списи, напротив, задовољавају тиме да истакну у први план божанску Христову природу и да протестују против оних који настоје да прикажу оног ко се не може схватити (ἀκατάληπτον), ни описати (ἀπερίγραφον) итд.,[296]

[291] Mansi XII, 336 E.
[292] Ib. 337 C и 344 C.
[293] Ib. 345 C. Уп. горе навед. место у Mansi XIII, 277 D: „у лишеној славе и мртвој материји“ и у нашим списима, одлом. 7: „у лишеној славе, мртвој и немој материји“; одлом. 9: „клањаш се оном што сликаш на мртвој материји“; одлом. 22: „живописан бојама“; одлом. 3: „настоји да представи материјалним бојама“.
[294] Одлом. 6. и одлом. 23.
[295] Mansi XIII, 268 C, 269 C, 276 D. Ова је мисао била уопште веома распрострањена у иконокластичким круговима тог периода. Уп. Нутесија, fol. 145 b: „и осталих (светаца) које славите наносећи им срамоту“.
[296] Одлом. 15, уп. и одлом. 17.

нарочито против свакога ко „божански лик Бога Логоса по оваплоћењу настоји да представи материјалним бојама“.[297]

Потпуно иста нам се слика поново указује у саборским одлукама из 815. год. Оне, додуше презриво говоре, о онима који „сликом приказују оно што се не да̂ приказати, или одвајају плот од божанства“,[298] али напуштају покушај својих
претходника из 754. год. да иконофиле прогласе христолошким јеретицима и улажу само изричити протест, као и Псеудо-Епифанијеви списи, против свакога ко „је прогласио за догму да се Син и Бог Логос, који се не може умом схватити, по оваплоћењу слика бешчасном материјом“.[299] [106]

Према томе, у Псеудо-Епифанијевим списима, исто као и у одлукама сабора из 815. године, који се подједнако заснивају на сабору из 754. год. и одатле преузимају основна гледишта, постоје и извесна одступања од овог сабора, и та су одступања, што заслужује нарочиту пажњу, у Псеудо-Епифанијевим списима и у саборским одлукама из 815. год. идентична. У Псеудо-Епифанијевим списима долази, дакле, до изражаја исто оно лабављење иконоборског учења, које смо могли да запазимо и у саборским одлукама из 815. год. (в. друго поглавље) у поређењу са одлукама из 754. год.

Ова је констатација важна и за датовање Псеудо-Епифанијевих списа. Карактеристично заташкавање оштрих оптужби изнесених на сабору из 754. год. дозвољава претпоставку да су наши списи настали у време после Константина V. Ми знамо, дакако, да је иконоборски покрет за Константина V стално добијао у оштрини (уп. прво поглавље), да су се валови иконоборске буре још више уздизали у другој половини његове владе него за време заседања сабора године 754. и да су се у то време Константин и његови једномишљеници борили не само против икона̂ већ и против култа Богородице и светаца. Код Псеудо-Епифанија нема ни трага од тога; он, напротив, увек говори о свецима изразима најдубљег поштовања. Ова нас околност наводи на то да из периода између 754—787, који смо најпре утврдили као раздобље када су могли настати Псеудо-Епифанијеви списи, искључимо године владавине Константина V (умро 775) и да, према томе, годину 775. узмемо као terminus post quem. На тај се начин наши списи временски приближавају Никејском сабору. Најтачније ће свакако бити ако их ставимо у време

[297] Одлом. 3.
[298] Одлуке Другог иконокластичког сабора, одлом. 14 (друго поглавље ове студије).
[299] Ib. одлом. 10.

непосредно пре сазивања овог сабора, тј. у осамдесете године.[300] [107] Тиме би били разјашњени и непосредни мотиви за састављање ових списа. Иконоборачка странка била је у то време још увек довољно јака да се нада да ће на предстојећем сабору доћи до изражаја. Знамо како су присталице иконокласта најпре године 786. растерале сабор који је сазвала ортодоксна царица Ирина; видимо на другој страни да иконофили нису били сигурни у своју победу, већ су полако и опрезно припремали сабор и били каткада спремни и на извесне уступке својим противницима.[301] Јасно је да ни иконоборци нису скрштених руку очекивали да се питање икона реши на сабору који је ускоро имао да буде одржан, већ су са своје стране морали предузети одговарајуће припреме. Ми знамо да су иконофили у то време развили врло живу литерарну делатност; о литерарним делима иконобораца из тог времена није досада ништа било познато. Псеудо-Епифанијеви списи би, у извесној мери, попунили ову празнину.

Што се личности састављача тиче, њу није могуће поуздано идентификовати. Али уколико бисмо смели да личне податке садржане у овим списима применимо на личност њихова састављача, онда би се могло закључити да је био свештеник, јер у одломку 30. говори о својим „саслужитељима" (συλλειτουργοί). Због нетачног навођења овог фрагмента у *Adversus Epiphanidem* претпоставио је Хол да је писац заузимао епископски положај, јер је овде реч о συνεπισκόποις καὶ συλλειτουργοῖς. Али, у цитату који је дат на Никејском сабору стоји само τοῖς συλλειτουργοῖς μου, а у комплетном тексту у С. (и В.) одговарајуће место гласи: ὅτι πολλάκις τοῖς δοκοῦσι σοφοῖς
[108] ταῦτα περιαιρεθῆναι συμβουλεύσας, καίτοι γε ἐπισκόποις οὖσι καὶ διδασκάλοις καὶ συλλειτουργοῖς („јер сам често саветовао онима који се само чине мудрим, иако су епископи и учитељи и саслужитељи, да се окану тога"). Из овога се јасно види да писац Псеудо-Епифанијевих списа није био епископ, али да је вероватно припадао свештеничком сталежу.

Вредно је труда поредити даље наше списе са одлукама сабора из 815. год. Напред смо видели да се ови споменици

[300] Чини се да и пишчева жалба што код већине својих колега није наишао на сагласност (одлом. 30) подупире претпоставку да су ови списи настали у „иконофилско време", тј. тек за владавине Константина VI и Ирине.

[301] У познатој Oratio Adversus Constantinum Caballinum, која је настала између 775. и 787. год. налазимо нпр. један необично великодушни уступак изражен следећим речима: „Ако ти нећеш да их (иконе) поштујеш, нико те на то не присиљава; али их бар немој грдити и називати идолима" (Migne 95, col. 323 A).

међусобно подударају у тачкама у којима се садржински размимоилазе са својим заједничким извором — актима из 754. год. Сада треба поставити питање, колико далеко иду те позитивне подударности између одлука из 815. год. и Псеудо-Епифанијевих списа.

Аверзија према мртвој материји, побуна против представљања Христа и светаца беживотном „немуштом" материјом икона, побуна против обожавања материје и материјалних боја — те црвене нити Псеудо-Епифанијевих списа — налазе свог израза и у саборским одлукама из 815. год. То су нпр. протест против „земаљског и материјалног обожавања онога што је човек створио" (в. саборске одлуке из 815, одлом. 7), против представљања Христа, Марије и светаца „мртвим иконама" (одломак 11), указивање почасти, која припада искључиво Богу, „мртвој материји иконâ" (одлом. 11) или „беживотним иконама" (одлом. 14), или „бојама" (одлом. 16). Даље, и у Псеудо-Епифанијевим списима и у одлукама из 815. год. наилазимо на мисао да је поново увођење „идолопоклонства" дело ђаволово (Псеудо-Епифаније, одлом. 22; саборске одлуке, одлом. 7). У оба споменика поново се јавља и захтев да се Бог поштује у духу и у истини: саборске одлуке одлом. 2: τὴν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ λατρείαν προτιμήσαντες („ценећи више одавање поштовања у духу и у истини"); Псеудо-Епифаније, одлом. 20: δεῖ οὖν αὐτῷ ζῶντι προσκυνεῖν, ὡς εἶπεν, ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ („њему се треба клањати живу, да тако кажемо, у духу и у истини"). Веома су слична у изразу и она места у којима се, и у једном и у другом споменику, гласно негодује против сликања „непојамног" Сина Божјег: Псеудо-Епифаније, одломак 3: εἴ τις τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύει κατανοῆσαι... („Ако неко настоји да материјалним бојама представи божански лик Бога Логоса по његову оваплоћењу...") и одлом. 14.: ὅτι καὶ τὸν ἀκατάληπτον υἱὸν τοῦ Θεοῦ τινες γράφειν ἐπαγγέλλονται („јер неки проповедају да се иконом представи и непојамни Син Божји"); саборске одлуке, одлом. 10: τὸν ἀκατάληπτον υἱὸν καὶ
λόγον τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν σάρκωσιν δι᾽ ἀτίμου ὕλης ζωγραφεῖν ἐδογ- [109]
μάτισε („прогласио је за догму да се бешчасном материјом наслика непојамни Син и Бог Логос по оваплоћењу"). Једва да може бити сумње да је ова реченица из саборских одлука састављена од двеју наведених Псеудо-Епифанијевих реченица. Могло би се, истина, приговорити да је реченица наведена из 3. одломка, која је, према нашој констатацији, дословна позајмица из

аката од 754. године, могла бити узета директно из тих аката, док је израз ἀκατάληπτος υἱὸς τοῦ Θεοῦ („непојамни Син Божји"), који изгледа да је узет из 14. одломка, тако опште место, да му није био неопходно потребан одређени извор. Само, било би у најмању руку веома чудно, ако би и Псеудо-Епифаније и саборске одлуке из 815. године, међу многобројним изјавама те врсте у саборским актима из 754. године, изабрали и усвојили, независно један од другог, једне те исте изјаве. Пада у очи, даље, да се у одлукама из 815. год. поново јавља израз ψευδώνυμοι εἰκόνες („иконе лажног имена"), на који сам скренуо пажњу при расветљавању односа Псеудо-Епифанија према саборским актима од 754. год. Том приликом је подробно разјашњено на који је начин овај израз ушао у Псеудо-Епифанијеве списе и како га је њихов аутор узео из аката од 754. године, изостављајући тамо дату мотивацију за тај израз. Да ли се сада при састављању саборских одлука од 815. год. могло све то поновити, независно од претходног случаја, у истој тачки? Много је природније претпоставити да су се учесници Другог иконокластичког сабора служили Псеудо-Епифанијевим списима не само као патристичким сведочанствима, већ да су се њима, као подесним извором, користили понекад и при формулисању својих саборских закључака, и да су, користећи акта из 754. године, консултовали и њихову прерађену и новим захтевима прилагођену верзију, какву су донекле представљали Псеудо-Епифанијеви списи.

На крају треба још испитати аутентичност првог списа, који смо оставили по страни, тзв. *Тестамента*. Видели смо да су Псеудо-Епифанијеви списи настали у другој поло-
[110] вини VIII века и да се њихов аутор користио саборским актима из 754. год. Међутим, *Тестамент* се наводи већ на овом сабору, штавише за њега зна и Јован Дамаскин у свом Првом и Другом говору (крај двадесетих и почетак тридесетих година). Ако хоћемо, дакле, да овај спис сматрамо неаутентичним, онда морамо претпоставити два различита фалсификаторска рада под именом св. Епифанија: један за четири горе обрађена списа, који, како смо видели, пада у осамдесете године VIII века, и други, ранији, који би настао још пре стварног почетка борбе око иконâ. Такво решење, сâмо по себи, није немогуће, али оно за нас не долази у обзир зато што за то недостају било какви позитивни докази и зато што сачуване реченице тог списа не садрже ништа што би говорило против његова настанка у IV веку. Можда ће нас неки нови налази поколебати; у овом тре-

нутку претпоставка о аутентичности овог списа изгледа чак вероватнија. Не треба, разуме се, да замишљамо да је Епифаније свој *Тестамент* посветио само борби против поштовања икона; али што се он овде, између осталог, неповољно изјаснио о иконама, како то показују наши фрагменти 1 и 2, таква претпоставка не изгледа одвећ неоснована, ако се узме у обзир нимало иконофилски став *Панариона*, који се мора признати и поред свих ограда у односу на Хола. Тиме би се могло објаснити и то зашто су се иконоборци VIII века са таквом упорношћу позивали на Епифанија и за своје фалсификате употребљавали управо његово име, док су иконофили додуше порицали аутентичност свих иконоборских тврдњи које су ишле под Епифанијевим именом, али су то чинили некако стидљиво и као да нису били сасвим сигурни у то. У том смислу карактеристичне су Дамаскинове речи: „за цркву није закон оно што је ретко, и једна ласта не чини пролеће",[302] као и закључак Никејског сабора: „одбацимо тај спис али признајмо светог оца за учитеља свеопште цркве".[303]

На основу аутентичности реченицâ наведених из *Тестамента* могао би се извести закључак о иначе, познатој [111]
чињеници да се питање икона с времена на време постављало већ у IV веку, да је ово питање и на Кипру било у то време у извесној мери актуелно и да је Епифаније, славни епископ Константије, био противник култа иконâ. Али, то је и све што се може закључити из реченица које се једино могу сматрати аутентичним Епифанијевим изјавама.

Утолико је значајнији допринос нашег истраживања за историју борбе око икона у VIII веку. С обзиром на то колико је мало иконоборских дела из тога времена сачувано до наших дана, четири списа која смо добили за ову епоху, представљају знатно обогаћење, поготово што нам ови списи омогућују да пратимо развој до кога је дошло у иконокластичким учењима током VIII века и дају јасан увид у литерарне методе тог времена. Према нашој констатацији, један иконокласт (по свој прилици свештеник) саставио је осамдесетих година VIII века под именом св. Епифанија низ иконоборачких списа, вероватно у намери да их на предстојећем сабору искористи за ствар иконобораца. Састављајући те списе послужио се саборским актима из 754. године, преписујући из њих често дословно, али и одаби-

[302] Migne 94, col. 1257 B.
[303] Mansi XIII, 296. C.

рајући оно што је било у складу са измењеним потребама и додајући и нека своја мишљења. Овим списима он је, на крају, постигао циљ који је, изгледа, себи поставио: ако и нису дошли до изражаја на Никејском сабору њима се ипак веома издашно користио иконоборски сабор из 815. године.

На другом месту имао сам прилике да укажем на то да списи припадникâ иконофилске странке тог периода чине у извесном смислу један непрекидни ланац, у коме сваки писац узима од свог претходника оно што му се чини вредним и то даље развија, да би затим његов наследник и њега искористио на исти начин: Георгије Кипарски служи се Германом, који још много штошта узима из списа VII века, и
[112] уз то Јованом Дамаскином; из Георгија Кипарског и Јована Дамаскина црпу, са своје стране, Јован Јерусалимски и аутор беседе *Adversus Constantinum Caballinum,* да би, најзад, послужили као извори за Седми васељенски сабор.[304]

Са истом чињеницом срећемо се сада и у литератури иконоборачке странке. Комплекс на који овде наилазимо простији је и нема свих карикâ, јер су иконокластички списи већином нестали без трага, али принцип је исти. Акта из 754. год. ослањају се, како смо видели, (уп. прво поглавље ове студије), на спис цара Константина V. Псеудо-Епифанијеви списи се ослањају на акта од 754. год. и добијени материјал предају даље сабору из 815. год. Овај сабор је на тај начин у могућности да се послужи кратком и целисходном прерадом Псеудо-Епифанија уместо да се сваки пут враћа на веома нагомилани и делимично застарели материјал саборских аката из 754. У томе и јесте велики значај Псеудо-Епифанијевих списа што су одиграли посредничку улогу између оба иконокластичка сабора и чине спону између сабора Константина V и Лава V Јерменина.

Што се историје идејâ тиче, важно је установити да Псеудо-Епифанијеви списи и саборске одлуке из 815. године, који показују широку подударност у овом погледу, садрже многе промене у односу на сабор Константина V и у извесном смислу заглађују оштрину тезâ постављених на том сабору. Епоха Константина V значи, према томе, и у теорији борбе око икона, кулминацију која никада потом није била достигнута.

На крају вреди указати и на то да су од свих досада познатих иконокластичких докумената Псеудо-Епифанијеви списи једини који не устају само против икона као

[304] Уп. мој горе наведени чланак о повезивању питања икона са христологијом (в. у овој књизи, стр. 148 сл.).

таквих, већ критикују и појединости у начину њиховог сликања. За историју уметности значајан је Псеудо-Епифанијев податак да су још и у његово време, тј. крајем VIII века, неки апостоли били различито представљани, једном
као старци, други пут као младићи. Можда су у питању по- [113]
јединачни случајеви које је жустри непријатељ иконâ пронашао да би то пребацио својим противницима. Уосталом, и он сâм зна за сасвим одређене иконографске типове апостолâ и Христа. Осим представа Христа и његових ученика он помиње још и слике из Старог завета и слике анђела, и то како у црквама тако и у приватним кућама. Изгледа да се нарочито узбуђивао због сликâ анђелâ, истичући да се анђели као бестелесна бића уопште не могу насликати. То је стари приговор иконобораца и у томе Псеудо-Епифаније поново пружа руку својим претходницима.

II

ПОЧЕЦИ БОРБЕ ОКО ИКОНА

I — ИКОНОБОРАЧКО СВЕШТЕНСТВО У МАЛОЈ АЗИЈИ [235]

Први помен о иступању против култа икона налази се у Теофановој хроници, поводом едикта који је 722—723. издао калиф Језид II, а којим је хришћанима у своме царству забранио култ икона.[1] Представник источних патријараха̂ на Другом никејском сабору, Јован, калуђер из Јерусалима, чији је задатак био да сабору изложи порекло борбе око икона, почиње такође своју причу непријатељским актом калифа Језида против култа икона.[2] По овим писцима, Теофану и Јовану, византијски иконоборци били су пошли за примером овог арапског калифа, који је (што изгледа, уосталом, да је чиста легенда) примио своју мржњу према иконама од једног Јеврејина. Овде нећемо испитивати у којој је мери византијски иконоборачки покрет настао под источним утицајима; циљ ове студије није да открије везу између верских појава и стања тадање цивилизације, што би нас одвело сувише далеко, већ да прецизира и утврди хронологију конкретних догађаја који су непосредно претходили борби око икона у Византији, и који су до ње довели. Може се, исто тако, оставити по страни и питање, да ли су Теофан и Јован, као и многи други византијски писци, имали право да византијске иконоборце посматрају као настављаче и ученике Арабљана и Јевреја; насупрот овоме, морамо проучити питање ко је, по њиховом мишљењу, донео иконоклазам у Византију, и ко је према томе покретач борбе око икона унутар саме хришћанске цркве. Међутим, у овом погледу, Теофан и Јован, чија су приповедања о иконоборачком ставу Језида II углавном истоветна

[1] Theoph., 401 sq. (de Boor).
[2] Mansi XII, 197 sq.

(како у легендарним тако и у оним деловима који се заснивају на историјским чињеницама), нису сасвим сагласни. Јован Јерусалимски овако закључује своје излагање: „Чувши ово лажни епископ Наколије и његови следбеници почеше да подражавају противне закону Јудејце и безбожне Арабљане.“[3]

Међутим, Теофан пише: „Проучивши ово горко и незаконито кривоверје, цар Лав постаде за нас узрок многих зала; и нађе једномишљеника ове рђаве науке, по имену Висира, пореклом хришћанина заробљеног у Сирији, који се одрече Христове вере и прихвати догме Арабљана, а пре много
[236] времена би ослобођен њихова ропства и врати се у државу Ромеја; због снаге телесне и слагања у кривоверју би поштован од истог тог Лава; и постаде саборац цару у овом великом злу; и беше му једномишљеник у злу епископ Наколије, пун сваке нечистоће и друг у рђавој науци.“[4]

Тако је, по Јовану, странка епископа из Наколије распалила иконоборачку распру у Византији. За Теофана, главни виновник те борбе је цар Лав III; епископ из Наколије је, уз овога, само присталица истих идеја, а сем тога, личност отпадника Висира, вероватно легендарна, потискује га у други план.[5] Ово је веома значајна чињеница; улога коју је у почетку спора око икона играло иконоборачко свештенство пада у следећим вековима у заборав. Ту улогу у великој мери потцењује Теофан; у другим изворима IX века, као и у оним из каснијих векова, наколијски епископ се, углавном, и не помиње.[6] Напротив, у изворима VIII века, наколијски епископ је изричито и често означен као „јересиарх“. На четвртој седници Седмог васељенског сабора, председник скупа цариградски патријарх Тарасије каже: „Јер почетак јереси (ἀρχὴ τῆς αἱρέσεως) настаде од њега.“[7] И нешто даље понавља: „Као што рекох, часна браћо, ову новотарију уведе речени епископ Наколије.“[8]

Свакако сматрајући да треба поштедети Константина VI, чланови Никејског сабора желели су да избегну, колико је

[3] Mansi XII, 200 A.

[4] Theoph., 402.

[5] Теофан га још једанпут помиње (405) и представља као јединог присталицу Лава III.

[6] Међутим, помиње га Libellus Synodicus и Скилица—Кедрин, I, 794; овај последњи, који се у свом излагању спора око икона нарочито држи Теофана, каже на означеном месту: εὑρὼν γὰρ τινας ὁμοφρονοῦντας αὐτῷ καὶ τὸν Νακωλείας ἐπίσκοπον...

[7] Mansi, XIII, 105 A.

[8] Ibid., 108 A.

то могуће, помињање иконоборачких царева, предака Константина VI, и да баце кривицу на иконоборачко свештенство. Ипак, патријарх Герман у расправи De haeresibus et synodis, коју је написао после свога смењивања, то јест, у тренутку када није имао више шта да изгуби, изјављује да је Константин Наколијски био „начелник и вођа“ иконоборачког покрета. Али, најважније сведочанство је преписка овог патријарха.

Модерна дела, већином, не воде никаквог рачуна, или се једва осврћу, на писма патријарха Германа, која представљају историјски извор највеће вредности.[9] Управо оно што недостаје у каснијим изворима, налази се у Германовим списима: они нас обавештавају о делатности иконоборачког свештенства у Малој Азији, које је припремило борбу око икона у Византији. Ова преписка расветљава, исто тако, личност Константина Наколијског. На његовој страни се налази Тома, клавдиопољски епископ,[10] други вођа иконоборачке странке. Њихово присуство у Цариграду, нешто пре интервенције световних власти у спору око икона, као што је већ указао Андрејев,[11] веома је значајна чињеница. Претпоставка да [237]
су вође иконоборачког свештенства дошли у везу са царем и да су га наговорили да иступи против култа икона, намеће се сама по себи.[12] Они су нашли тада прилику да разговарају са патријархом; али, ови разговори су их морали уверити у непоколебљиву наклоност већ остарелог патријарха према иконама; зато су Константин Наколијски, као и Тома Клавдиопољски, сматрали да је подесно да у својим разговорима буду веома опрезни. О иконоборачким ставовима наколијског епископа патријарх Герман је већ био обавештен од његовог претпостављеног митрополита Јована Синадског, па је позвао Константина Наколијског. Упитан, овај је приметио

[9] Једино је *И. Д. Андреев*, Герман и Тарасий, патриархи константинопольские (Сергиев Посад, 1907), поклонио овим писмима пажњу која одговара њиховом историјском значају.

[10] Прво писмо папе Григорија II Лаву III наводи архиепископа Теодосија Ефеског, сина Апсимара (цар Тиберије II) као једног од присталица иконоборачког цара и као његовог главног саветника. Cf. Mansi, XII, 968.

[11] *Андреев*, нав. д. 24.

[12] Претпоставка коју је изнео *K. Schwarzlose*, Der Bilderstreit, 1890, p. 44, да је Лав ступио у везу са овим личностима за време свога командовања у Малој Азији, нема нарочите важности. Ово не значи да је та претпоставка невероватна; она би могла открити један моменат у развитку иконоборачких идеја Лава III; међутим, боравак представника иконоборачког свештенства, десетак година касније, о коме јасно говоре Германова писма, од првоморазредног је значаја, јер је непосредно подстакао цара да иступи против икона.

да је култ икона противан прописима Старог завета. Али, како се Герман показао као врло енергичан присталица икона, Константин се, привидно, покорио и није се устручавао да да изјаве пуне покајања. Герман је тада поверовао да може умирити синадског митрополита у вези са Константиновим ставом, па му је написао једно писмо у коме је подробно препричао свој разговор са Константином Наколијским.[13] Био је толико поверљив да је ово писмо дао лично Константину Наколијском, замоливши га да га преда митрополиту Јовану. Али, вративши се у своју провинцију Константин је променио став и није више помишљао да патријархово писмо преда свом претпостављеном митрополиту. Кад је Герман то сазнао, упутио је Константину Наколијском писмо у коме је захтевао да митрополиту Јовану уручи писмо које му је био поверио, и забранио му обављање службе у случају да не послуша.[14] Ван сваке сумње је да ни овога пута Константин није извршио патријархово наређење и да је остао упоран у свом иконоборачком ставу. Сам Герман назвао га је касније вођом борбе против икона.[15]

Епископ Тома Клавдиопољски приредио је патријарху једно исто тако велико, да не кажемо још веће, изненађење. У разговорима које је водио са Германом за време свога боравка у престоници, „није прозборио ни речи о иконама" (οὐδένα λόγον κεκίνηκεν ἡμῖν ποτε περὶ εἰκόνων); при повратку у своју епископију одлучно је почео да уклања иконе. Тако је Герман био приморан да и њему упути опомену.[16] Нагла промена у ставу ова два човека, после њиховог у почетку скрушеног држања према патријарху, наводи на закључак да су њихови разговори са царем имали жељеног успеха и да су они, кад су напустили престоницу и стигли у своја седишта, били мање-више сигурни у подршку централне власти. Германова писма која нам предочавају ову промену ставова, показују како је иконоборачки покрет постепено узимао маха.

[238] Али, нарастање иконоборства још боље се може уочити кад се упореде три наведена писма. Писмо Јовану Синадском писано је одважно, са циљем да умири примаоца и да отклони бојазни које су патријарху тада још могле изгледати претеране. У опомени упућеној Константину Наколијском избија већ горко разочарење: ипак се Константинов поступак

[13] Migne, Patr. Gr. 98, col. 156 sq.
[14] Migne, ibid., col. 161 sq.
[15] De haeresibus et synodis, loc. cit. (састављено после 730).
[16] Migne, P. G. 98, col. 164 sq.

посматра као усамљен случај, који сам по себи нема великог значаја. Напротив, писмо Томи Клавдиопољском је прожето дубоким узбуђењем, јер се у међувремену иконоборачки покрет нагло развио и усталасао читаве градове (νῦν δὲ πόλεις ὅλαι καί τὰ πλήθη τῶν λαῶν οὐκ ἐν ὀλίγῳ περὶ τούτου θορύβῳ τυγχάνοντες).[17]

Ово писмо је писано још пре цареве интервенције у борби против икона, јер се у њему Томи наводи пример „наших најпобожнијих и христољубивих царева" који иконама указују дужно поштовање.[18] Пре но што је централна власт отворено иступила у корист иконоборства, иконоборачко свештенство Мале Азије је, дакле, снажно уздрмало земљу. Германово писмо Томи Клавдиопољском написано је уочи тешких метежа, које ће прилажење Лава III иконоборачкој странци још убрзати и пооштрити.

II — ИСТУПАЊЕ ЦАРА ЛАВА III ПРОТИВ ИКОНА

Прво званично иступање Лава III против култа икона забележено је у Теофановој хроници под 6217. годином (1. септембар 724 — 31. август 725) следећом реченицом: Τούτῳ τῷ ἔτει ἤρξατο ὁ δυσσεβὴς βασιλεὺς Λέων τῆς κατὰ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων καθαιρέσεως λόγον ποιεῖσθαι.[19]

Ове речи схватају се као вест о едикту који је Лав III издао против култа икона. Стога се говори о два Лавова едикта против икона: едикту из 730, названом другим едиктом, и првом едикту на који се, тобоже, односи наведени пасус из Теофана, и који се датира у 725. или 726. годину.[20] Овакво тумачење треба сасвим напустити: ни Теофанова хроника, ни ма који други извор не говоре о неком едикту пре 730; ни један догађај тога доба не намеће претпоставку о

[17] Migne, P. G. ibid., col. 184 C.
[18] Id., ibid., col. 185 A.
[19] Theoph., 404, 3—4.
[20] У 725. едикт стављају: *Leclerq*, Dict. d'Arch. chr. VII, 240; *Hubert*, Rev. Hist. LXIX, 1899, 1 sq.; *K. Schenk*, Byz. Z. 1896, 257 sq.; *L. M. Hartmann*, Unters. z. Gesch. der byz. Verwaltung (1889); *F. Dölger*, Kaiserregesten, I, 289. — Већина научника га датира у 726: *Ch. Diehl*, Cambr. Medival Hist. IV (1923); *J. B. Bury*, Hist. of the Later Rom. Emp. II (1889); *Hefele*, Conciliengesch. III (1877); *K. Schwarzlose*, Der Bilderstreit (1890); *H. v. Schubert*, Gesch. d. christl. Kirche im Frühmittelalter (1921); *Ф. Успенский*, История византийской империи, II (1927), итд. *Duchesne*, Liber Pontificalis, p. 423, ставља тобожњи едикт у 727.

постојању таквог едикта. Насупрот томе, више чињеница говори против овакве претпоставке.

Шварцлозе даје следећи превод наведене Теофанове реченице: „Ове године цар Лав је почео да издаје едикт о
[239] уклањању светих и поштовања достојних икона".[21] Истакнути историчар цркве Андрејев с правом је указао на невештину овог превода.[22] Међутим, тешко је друкчије превести ову реченицу, ако она неминовно мора да садржи вест о издању едикта. Напротив, смисао реченице је сасвим јасан, ако јој се не намеће други садржај до онај који она стварно има и ако се сасвим једноставно преведе: „Ове године, безбожни цар Лав почео је да говори о укидању светих и часних икона." Ова реченица нема другу намеру него да укаже на тренутак, пун тешких последица за Византију, када је Лав III напустио свој уздржани став и почео отворено говорити против култа икона.

Исто тако ни у Нићифоровој историји нема говора о неком едикту из тога доба. У потпуном складу са Теофаном, Нићифор, помињући прво иступање цара против икона каже: ἐκδιδάσκειν δὲ τὸν λαὸν τὸ οἰκεῖον ἐπεχείρει δόγμα,[23] другим речима, Лав III је покушао да наведе народ на прихватање своје науке.

Житије Стефана Новог, поред Теофана и Нићифора најсигурнији и најбогатији историјски извор за доба борбе око икона, на одговарајућем месту каже: „И сабравши народ, пред свима, лаву слично зарика ова дивља звер ... и рече: .Пошто је сликање икона идолопоклоничка вештина, не треба их поштовати."[24]

Ово место најбоље показује шта се, стварно, у то време догађало. Цар је почео да проповеда против култа икона и покушао је да придобије поданике за своје иконоборачке идеје. Према томе, Лав III је радио исто што је, четврт века касније, још много ревносније чинио његов син Константин V, када је наставио борбу против икона и у томе циљу држао проповеди, писао дела и одржавао скупове.[25]

[21] *Schwarzlose*, ibid. p. 51: „In diesem Jahre begann Kaiser Leo von der Wegnahme der heiligen und verehrungswürdigen Bilder ein Edikt zu erlassen".

[22] *Андреев*, н. д. 25, нап. 2.

[23] Niceph., 57, 26 (de Boor).

[24] Migne, P. G., 100, col. 1084 B.

[25] Уп. мој рад: Studien zur Geschichte des Bilderstreites, Breslau 1929, 7 sq. (в. у овој књизи, стр. 15 сл.). Да бих избегао сувише дуго расправљање о теоријама научника који прихватају постојање едикта у 725. или 726. години, осврнућу се само на № 289 Деяге-

Што се тиче времена у које треба ставити овај царев претходни корак, не треба се држати Теофана, који даје [240] годину 724—725 (6217).[26] Пре га треба датирати у следећу годину из разлога које ћемо сада навести.

рових Kaiserregesten, где је назначена већина сведочанстава која се могу навести у прилог таквог едикта. Ту је забележен „Едикт против култа икона" („Edikt gegen die Bilderverehrung") из 725, са упућивањем на следеће изворе: Ign., V. Nic. 170, 4—6; Nic. patr. 57, 27; 58, 27 (Theoph. 405, 24); Vita Steph.: Migne, 100, col. 1084 B. Овај „едикт" Игнатије Ђакон назива у Нићифоровом житију „διατάγματα", а патријарх Нићифор „δόγμα". Није јасно зашто би се прво сведочанство, које представља извод из говора Лава V, који је измислио биограф патријарха Нићифора, односило на „едикт из 725", а не на едикт Лава III из 730, или још пре на одлуку сабора из 754. Друго сведочанство је реченица из Нићифорове Историје коју сам горе навео. Очигледно је да реч δόγμα овде не значи едикт већ наука, јер се један едикт не може ἐκδιδάσκειν (поучавати). Код патријарха Нићифора, 58, 27, реч δόγμα, која овога пута има свакако смисао едикт, јасно се односи на едикт из 730. (Делгер је и сам наводи исто тако под бр. 294). Делгер датира овај едикт у 729, јер се држи нетачних закључака Бјуријова и Иберова хронолошког истраживања, в. доле. Vita Stephani, col. 1084 B, не говори ни речи о неком едикту. Не види се, исто тако, какве везе има са едиктом стављена у заграду Теофанова реченица (αὔξει δὲ τῇ κακίᾳ Λέων ὁ δυσσεβὴς καὶ οἱ τούτου σύμφρονες τὸν κατὰ τῆς εὐσεβείας διωγμὸν ἐπιτείνοντες). Могло би се мислити да се ради о штампарској грешци у упућивању на страницу да Делгер и под бр. 294 не наводи (поводом „другог едикта") једну сасвим сличну реченицу (Theoph., 409, 18). Што се тиче раније наведеног Теофановог сведочанства (404, 18), које већина научника сматра као најјачи доказ у прилог „првог едикта" Лава III, Делгер га не уврштује у своје наводе, и, као што смо малопре видели, има право што то не чини. Истина, онда је још теже разумети шта га наводи да прихвати 725. годину, коју једино ово Теофаново сведочанство може да оправда; аутори које он наводи у рубрици „Хронологија" заснивали су своју теорију баш на овом сведочанству.

[26] Теофанова хронологија за VII и VIII век често је нетачна, јер се индикт и године код њега не подударају. У кратком раздобљу између 715. и 726. његови датуми се, напротив, поново слажу; зато треба само од Теофанове године стварања света, коју он рачуна према александријској ери, одузети број 5492, да би се добила година наше ере, не заборављајући при том да Теофанова година почиње са 1. септембром. Према томе, Теофанова 6217. година од стварања света одговара периоду од 1. септембра 724. до 31. августа 725. Али, у времену између 607. до 714, као и између 727. и 774, када се индикти и Теофанове године не подударају, треба сваки пут додати једну годину. Тако иконоборачки силентион, који Теофан ставља у 6221. годину од стварања света, одговара јануару 730, а не 729. године, као што се то обично данас сматра. Јер, за доба спора око икона, погрешна је Теофанова хронологија, а не византијски индикти, како је опште прихваћено према Бјурију (нав. дело, стр. 425 сл.) и Иберу (Byz. Z. 1897, p. 491 sq.). В. моју студију „Die Chronologie des Theophanes im 7. und 8. Jahrhundert", Byz.-Neugr. Jahrb. VII, p. 1—56 (в. СД, III, 225 сл.).

У току лета IX индикта (=726)[27] догодила се једна необична природна појава. Између Тере и Терасије, североисточно од Крита, избио је изненада, усред мора, доста велики вулкан и појавило се једно острво. Теофан и Нићифор су сагласни у изјавама да је ова појава учинила дубок утисак на Лава III и да је он у томе видео знак божјег гнева који га је нагонио да започне борбу против култа икона. Немамо разлога да сумњамо у ово обавештење. Сматрајући иконоборачке цареве за просвећене духове, старија историографија је чинила крупну грешку, али је данас ово схватање коначно напуштено.[28] Биће дакле добро ако се будемо држали патријарха Нићифора, који прво описује ову природну појаву, па онда говори о првој интервенцији Лава III против икона,[29] а не Теофана који тврди да је у тој појави Лав III видео знак божјег гнева против себе и због тога „дигао рат против светих и часних икона“,[30] али ипак наводи да је цар још претходне године почео да иступа против икона. Треба такође нарочито истаћи да је IX индикта Лав упутио папи једно писмо у коме је изнео своја правоверна осећања и у коме ни једном речју не помиње питање икона. Према томе, невероватно је да је цар у VIII индикту отворено иступио против икона, док је то сасвим могао учинити крајем IX индикта, пошто се природна појава, о којој је реч, догодила у лето, ὥρᾳ θέρους.[31] Стога, изгледа ми да се може прихва-

[27] Theoph., 404.

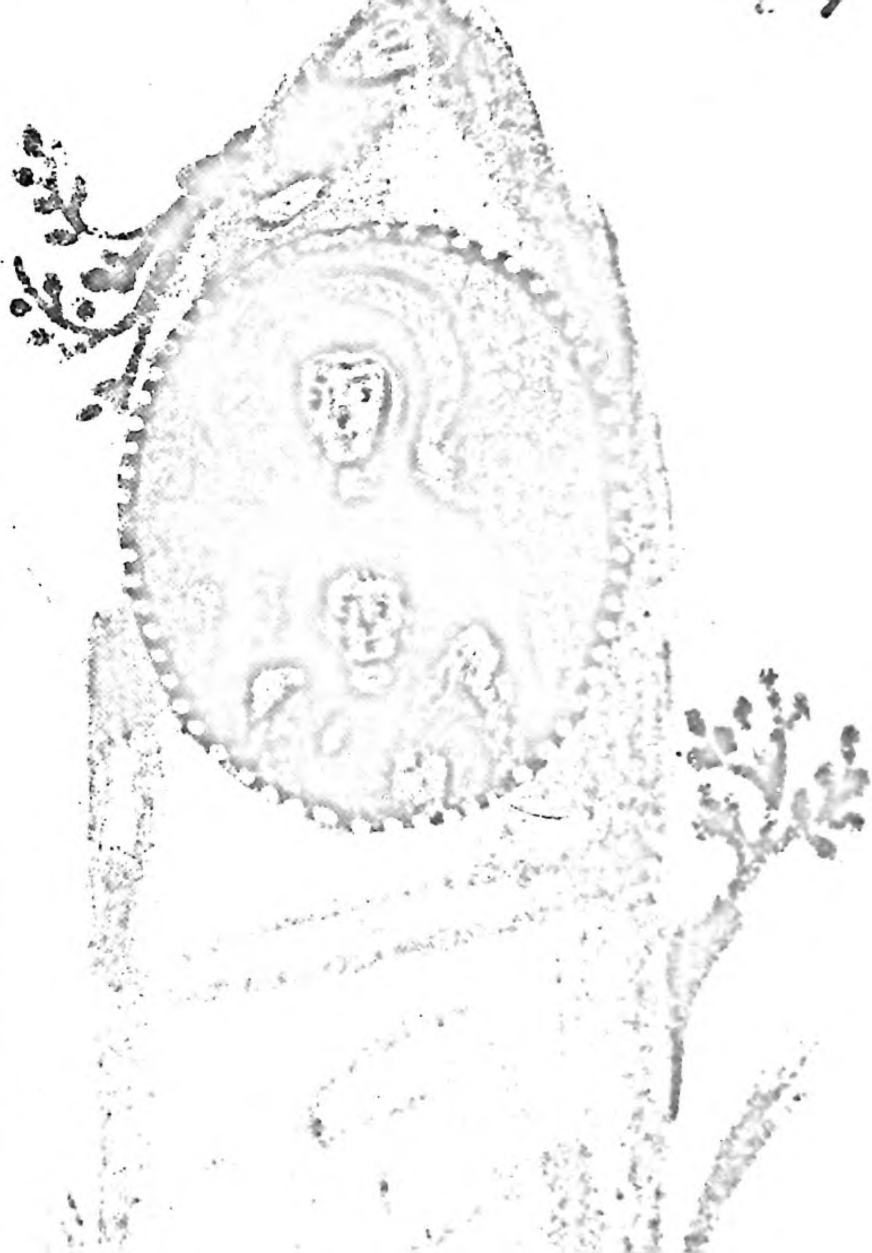
[28] Уп. у вези са овим питањем *Diehl*, op. cit., p. 7 sq.

[29] Niceph., 57.

[30] Theoph., 405, 1—2.

[31] Уп. исто тако изјаву Григорија II (Epist. I and Leonem), Mansi, XII, col. 959 D: „Десет година божјом милошћу ишао си добрим путем и ниси потезао питање светих икона“. Са овим сведочанством слажу се такође византијски извори: Adv. Const. Caball., Migne, P. G. 95, col. 336; Vita Steph., id., 100, col. 1084 B, који датирају прво иступање Лава против икона у десету годину његове владавине. Међутим, Skyl.-Cedr. I, 794, који се држи Теофана, каже „девете године почео је безбожни цар Лав ...,“ као и Theoph., 404, 3, сл. Уп. горе.

Сама по себи, ова обавештења, на која се обично ослањају научници који „први едикт“ датирају у 726, не допуштају да се утврди година у којој је Лав III први пут иступио против култа икона (било едиктом или пак претходном манифестацијом, као што ја сматрам). Како се 716, исто као и 717. година, може сматрати као прва година владавине Лава III, не зна се да ли десета година владе овог цара пада у 725. или 726. годину. Међутим, за датирање првог непријатељског иступања цара Лава против икона веома је важно утврдити, да ли његово последње правоверно писмо папи датира из IX индикта, као што бих ја био склон да прихватим, или из VIII, као што се то обично усваја према Хефелеу (Concilienge-



7. Минијатура из псалтира Хлудов са представом цркве у Сиону (mater omnium ecclesiarum), пророка Давида и иконе Богородице. Историјски музеј, Москва.

← 6. Минијатура из псалтира Хлудов са представом иконе Богородице. Историјски музеј, Москва.



тити да је Лав III први пут иступио против икона 726. године, и то вероватно крајем лета. [241]

Те исте године, или почетком следеће, дошло је до још једног иступања против икона. По наређењу цара, спатарокандидат Јулијан требало је да уништи Христову икону, која се налазила у цариградској четврти Халкопратија. Настао је велики метеж. Народ је у гомилама дотрчао до Халкопратије и када се Јулијан попео на лествице и секиром ударио у лице те поштоване иконе, оборили су га с лествица и убили. Цар је кривце, а то су већином биле жене, казнио смрћу.[32] Ово је једини случај иступања про-

schichte, III, 393). Хефеле датира у IX индикт царево писмо које садржи његов иконоборачки програм и које је изазвало папину опомену док су десет правоверних писама Лава, према њему, морала бити написана између XIV (716) и VIII индикта (725). У том случају, могло би се сасвим прихватити да је Лав први пут иступио против икона још у 725, као што то бележи Теофан. Мало даље, изложићемо како стварно треба разумети папина обавештења о хронологији десет правоверних писама и једанаестог иконоборачког писма Лава III.

[32] Gregorius II, Epist. I ad Leonem (Mansi, XII, 970 CD); Theoph., 405; Vita Stephani, Migne, P. G., 100, col. 1085 CD; De sanctis Martyribus Constantinop., ASS. ad 9. Aug., 428. sq. доносе овај догађај и, поред неких разлика у појединостима, у основи су сагласни. Теофан препричава догађај под 6218. годином од стварања света, после лета IX индикта (726), а пре априла X индикта (727). (6218. година од стварања света код Теофана обухвата два индикта, тако да се у његовој хронологији, почев од те године па до 775, индикти и године не слажу. Житије Стефана Новог ставља догађај у време патријарха Анастасија, који је на патријаршијски престо ступио 22. јануара 730. Акти Мученика га бележе под 19. јануаром 730. (cf. cap. XV, col. 442). Али, како је овај догађај већ поменут у писму Григорија II, које потиче, што ћемо показати, из времена пре 730, треба примити Теофанов хронолошки редослед, другим речима, догађај у Халкопратији треба датирати у другу половину 726, или на почетак 727. године. Акти Мученика, као што се може закључити из XX поглавља, col. 445, састављени су 869. године; њихов историјски део заснива се на Теофану. Непознати писац ових Аката није, по свој прилици, нико други до архиђакон Лав, кога Акти више пута помињу; XXII поглавље детаљно износи разговор који је он, без сведока, водио са патријархом Игњатијем. У последњем делу Аката, поред Лава, помиње се неки калуђер Јосиф, скевофилакс Велике цркве, о коме је често реч. Али док уз његово име увек стоји епитет εὐλαβέστατος дотле то није никад случај са именом Лава, што сасвим природно одговара скромности коју треба да има писац кад говори о себи.

Што се тиче имена спатарокандидата, кога је послао Лав III, оно се сазнаје само из писма Григорија II. У париском рукопису, који служи као основа за наш штампани текст, он се зове Ἰουβῖνος, име које се наводи у модерним делима, али у cod. Theol. gr. 272 из Беча, чији је текст бољи, ово лице зове се Ἰουλιανός. О рукописима и њиховим разликама в. доле.

тив икона по наређењу централне власти и једини пример крвавог прогањања присталица икона пре 730.[33] Иначе, познати су нам само локални испади у провинцијама: нешто раније, уклањање икона од стране клавдиопољског епископа, о чему је било горе речи, и један незначајан инцидент у Никеји, 727. године, о коме Теофан прича надугачко, додајући му легендарне детаље.[34] Истина, ту и тамо, у Теофановој хроници помињу се прогањања, али хроничар не наводи ниједан одређен догађај. У сваком случају, треба напоменути да Нићифор који је уздржанији и одмеренији,
[242] изричито каже да су прогањања присталица икона почела после силентиона и едикта из јануара 730,[35] па се из тога може закључити да пре овога датума није било систематских прогањања. Покушај уништења једне иконе, који се завршио неуспехом, уверио је цара да је најпре требало боље припремити терен за спровођење његових планова.

Ово је било утолико потребније што се и у провинцијама испољавао известан отпор, и што је нарочито вредно помена, баш у једној европској провинцији (европске провинције су током борбе око икона биле увек на страни присталица икона). Узбуђење које је услед иконоборачке пропаганде било обузело земљу, чак и пре цареве интервенције у спору око икона (в. горе), повећало се, природно, после вести да је цар стао на страну иконобораца. У Грчкој, у теми Хелада, ова вест је изазвала побуну: „покренути божанском ревношћу“[36] и „не примајући такву непобожност“,[37] становници Хеладе и Кикладских острва су се побунили против

[33] Спаљивање чувене васељенске школе (οἰκουμενικὸν διδασκαλεῖον) и њених 13 професора по наредби Лава III, о чему прича Георгије Монах и каснији писци, а старији извори не говоре ни речи, је легенда, што је већ одавно доказано. (Уп. нарочито изврсну студију *E. Rein*, Jahrb. d. finnischen Akademie d. Wissensch. 1919, 24 sq.; в. такође *L. Bréhier*, Byzantion IV, 13 sq.). Што се тиче обавештења које даје *F. Fuchs*, Die ökumenische Akademie von Konstantinopel im frühen Mittelalter (Bayer. Blätter für d. Gymn.-Schulwesen. 1923, p. 177 sq.) и Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter (Byz. Arch. 8, 1926, p. 10 sq.) вреди напоменути да је Vita Germani, Фуксов извор за који он сматра да је истовремен са Теофаном и Нићифором и да је независан од њих, у ствари касна компилација без вредности, зависна не само од Теофана, Нићифора и Стефановог житија, већ и од Георгија Монаха; *Андреев*, нав. дело, стр. 187 сл., је то већ пре двадесет година непобитно доказао (*Bréhier*, loc. cit., такође не зна за значајно Андрејево дело, и држи се, у погледу датирања житија Германа, погрешних Фуксових обавештења).

[34] Theoph., 406.

[35] Niceph., 58, 25.

[36] Theoph., 405, 14.

[37] Niceph., 58, 1.

Лава III.[38] Прогласили су за цара неког Козму и 18. априла X индикта (727) појавили су се пред зидинама Цариграда са својом флотом, којом су заповедали турмарх теме Хеладе Агалијан и неки Стефан. Уз помоћ грчке ватре, Лав је успео да уништи ову флоту. Агалијан је био убијен током битке, а Козма и Стефан су били погубљени.[39]

III — ПРЕГОВОРИ СА ПАТРИЈАРХОМ ГЕРМАНОМ

Главна брига Лава III била је тада да наговори патријарха Германа и папу Григорија II да забране култ икона. Ово је био тежак задатак, јер, поред Јована Дамаскина, наши извори[40] означавају баш ова два човека као главне противнике иконоборачке политике цара Лава III.

О Јовану Дамаскину, чувеном писцу три говора против „клеветника светих икона“, рећи ћемо овде само неколико речи. За нашу студију значајно је да се подвуче разлика између два прва апологетска говора Јована Дамаскина. Први, написан пре 730, је чисто теоретске природе; његов циљ је да покаже да из догматских и филозофских разлога иконе морају бити прихваћене и поштоване и да култ икона има за собом целу патристичку традицију. То је теоретска расправа која доста сталожено износи и оповргава противничка мишљења. Нигде се не помиње неки званични акт уперен против икона. Други говор знатно се
разликује: у њему се помиње Германово збацивање, и он је, [243]
према томе, био написан после 730. Предмет овог списа, пуног жустрих напада на цара, није толико расправа о филозофским и догматским питањима колико третирање проблема црквене политике, проблема о којима уопште није било говора у првом спису. Срж овог списа је захтев упућен цару да се не бави црквеним питањима, у која се, у међувремену, био умешао, једном самовољном одлуком. Упоређење ова два говора показује, дакле, да је едикт из 730. створио сасвим нову ситуацију.

Ово још јасније потврђује чињеницу да је патријарх Герман могао остати на свом положају до 730.[41] Прво Тео-

[38] Theoph., 405, 16.

[39] Theoph., 405; Niceph., 57 sq.

[40] Theoph., 408.

[41] Да би ово објаснио, Андрејев (нав. дело, стр. 27 сл.) је створио следећу хипотезу. До 730. године иконоборци су рушили само статуе. Против овог рушења пластичних ликова Герман није имао шта

фаново обавештење о покушају Лава III да наговори, или боље рећи да примора патријарха да прихвати иконоборачке теорије, односи се на крај лета 727.[42] До нових расправљања између цара и патријарха о питању икона дошло је у јесен 729.[43] То што Лав после првог, очигледно безуспешног покушаја да придобије патријарха, тако дуго није поновио тај покушај, објашњава се тиме што је чекао одговор од папе, са којим је (како ће се видети касније) у то време измењао два писма у вези са питањем икона. Уколико би у рукама имао повољан папин одговор, могао би се надати да ће присилити и патријарха да му се придружи.

Папино одбијање, које се веома јасно види из његова два писма, навело је цара да промени и свој став према патријарху. Док је 727. „бестидно наваљивао на блаженог Германа", сада је покушавао да патријарха придобије ласкањима (λόγοις θωπευτικοῖς). Герман који је већ према Константину Наколијском и Томи Клавдиопољском показао једно готово наивно поверење, помислио је да је убедио и преобратио цара и у том смислу написао је писмо папи. Ово патријархово писмо није нам сачувано, али имамо папин одговор, који је, веома срећан због те вести, честитао Герману на успеху.[44] Чињеница да је Герман, у јесен 729, могао веровати да је одвратио цара од његових иконоборачких намера и да је папа, са своје стране, могао поверовати вести коју му је патријарх саопштио, потврђује још једанпут да цар у спору око икона није био још донео коначну одлуку, која би имала законску снагу.

да каже. Али, када су, после силентиона од 730, хтели да уништавају и иконе, патријарх се супротставио и абдицирао. Ова претпоставка, која се не заснива ни на чему поузданом и која води у многобројне противречности, по мом мишљењу је излишна. Германово остајање на дужности довољно се објашњава тиме што је до 730. спор око икона био у својој почетној фази и што се цар још надао да ће придобити патријарха, као што се овај надао да ће преобратити цара.

[42] Theoph., 406

[43] Theoph., 407.

[44] Папин одговор је, према томе, био написан крајем 729. или почетком 730 (у сваком случају пре но што је сазнао за смењивање Германа, које се догодило 17. јануара 730). Извесно је да је Герман могао написати папи оптимистичко писмо тек после свога другог разговора са царем, а не после првог, када је Лав „према њему тако дрско испољио презрење", као што то тврди Андрејев, нав. дело, стр. 32.

IV — ПРЕГОВОРИ СА ПАПОМ ГРИГОРИЈЕМ II [244]

Цар Лав III је двапут писао папи Григорију II поводом икона. Његова писма нису сачувана, али остали су нам папини одговори, иако само у грчком преводу. Два писма Григорија II пружају бројна обавештења о садржају царевих писама, јер из њих доносе велики број навода.[45]

Међутим, већина научника сматра да су ова писма апокрифна. Због велике важности коју имају ови документи овде ћемо детаљно проучити питање њихове аутентичности.

Претпоставку да су оба писма фалсификати изнели су већ Землер и Реслер.[46] Њу је, својим ауторитетом, подржао Дишен, указавши на читав низ разлога који оправдавају сумњу.[47] После Герарових и Хоџкинових разматрања, а нарочито после Шварцлозеовог детаљног излагања,[48] које се заснива на Дишену и указује још и на друге разлоге сумње, ово гледиште су скоро сви прихватили.[49] На оспоравање Х. Мана[50] није обраћана пажња. На жалост, исто тако су прошле и примедбе Луфса, који је у једном приказу Шварцлозеовог дела убедљиво опоменуо да не би требало „сматрати апокрифним два тако значајна списа, не испитавши да ли се не ради о грешкама у преводу, које мењају смисао, или о искварености текста, додацима или празнинама у њему".[51] Из расправе која следи видеће се колико је оправ-

[45] Mansi, XII, 959 sq.

[46] *Semler*, Sel. cap. hist. eccl., II, 228; *Rössler*, Bibl. d. K. V., X, 474 sq. (1785).

[47] Liber Pontificalis, 413, n 45.

[48] *L. Guérard*, Les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien (Mélanges d'archéologie et d'histoire, 1890, p. 44 sq.). Упркос извесним грешкама, ова расправа је драгоцена, јер садржи обавештења о постојећим рукописима Григоријевих писама; *Th. Hodgkin*, Italy and her Invaders, VI (1895), p. 501—505; *K. Schwarzlose*, op. cit., 113 sq.; према *L. Hartmann*, Unters. z. Gesch. d. byz. Verw. in Italien, p. 131 sq., прво од два писма било би фалсификат, и то направљен помоћу другог писма које је аутентично (уп. такође *L. M. Hartmann*, Gesch. Italiens im Mittelalter, II, 2, 118, n. 20, 22).

[49] Уп. најновији приказ историје спора око икона који је дао *Leclercq*, op. cit., где су на стр. 248. наша писма наведена као „неоспорно апокрифна", и где је на стр. 243. изнето као усвојена чињеница тврђење да су она исконструисана после 753. Леклерк се такође држи погрешног хронолошког система Бјури—Ибер (уп. горе) и према томе синод Константина V датира у 753, наместо у 754. годину.

[50] *H. Mann*, The Lives of the Popes, I (1902), p. 189, 498 sq.

[51] *Loofs*, Theol. Literaturzeit, 1891, 554. Поузданост Шварцлозеових аргумената довели су у питање и *R. Seeberg*, Lehrb. der Dogmengesch. II (1910), p. 326, n. 2 и *Bonwetsch*. Realenc. f. prot. Theol., III (1897), p. 223. *Dölger*, Regesten I, № 279, исто тако је резервисан у односу на ово питање.

дана била ова опомена, јер врло често разлози који се наводе против аутентичности папиних писама само су грешке каснијег преписивача.

Досад је познато шест рукописа који су нам сачували, било у целини било делимично, ова писма. Герар[52] разликује међу овим рукописима две групе: 1. Bibl. Nat. 143 (XVI век) и Escurial 564 (XVI век); 2. Vatican. 308 (X—XI в.), Vindob. 272 (XIV в.), Torino 135 (XIV в.) и 154 (XVI в). Ова два последња рукописа, како ме је љубазно обавестио проф. Л. Тори, била су веома оштећена у пожару Националне
[245] библиотеке у Торину 1904. Текст који је пронашао Fronton le Duc и који је послужио као основа каснијим издањима припада рукопису Националне библиотеке 143, наведеном на првом месту. То је рад Палеокапе, грчког преписивача из XVI века. Овај препис се веома осетно разликује од старијих преписа из друге групе. Имао сам прилике да прегледам бечки рукопис, који, по Герару, пружа у целини иста читања као и рукописи италијанских библиотека; ово, наравно, не искључује могућност да се проучавањем других рукописа ова излагања у многим тачкама могу допунити.[53]

Проучавајући примедбе које се износе против аутентичности ових писама, најбоље је поћи од Шварцлозеових разматрања, јер су њима обухваћени и аргументи које су пре њега дали други научници, док новија излагања нису донела у овом погледу битних новина. Дишеново мишљење: „Сматрам да је тобожња писма Григорија II написао у Цариграду неки присталица икона, да би накнадио губитак правих“, ублажио је Шварцлозе рекавши: „два писма *у облику у коме су нам се данас сачувала* (подвукао Шварцлозе), не могу потицати од Григорија II“. Да бисмо избегли сваки неспоразум, напоменимо одмах о чему је реч кад се расправља о питању аутентичности ових писама. Јасно је да писма, која су нам сачувана само у грчком преводу, нису до нас доспела у свом оригиналном облику; али ради се о томе да сазнамо да ли се може сматрати (са свом обазривошћу коју треба имати према сваком преводу) да их је заиста писао папа и да ли према томе она могу бити коришћена као извори историјске вредности. По мом мишљењу она то јесу, док Шварцлозе то одлучно пориче.

Шварцлозе наводи најпре пет формалних разлога због којих одбацује ова писма: 1. у потпису писама имену папе

[52] Op. cit., p. 45 sq.

[53] Г. Ђ. Меркатију дугујем саопштење неких читања из ватиканског рукописа, на чему му најлепше захваљујем.

Григорија додат је надимак Диалог, који је, као што је познато, носио Григорије I а не Григорије II. „Писма се на тај начин представљају под лажним именом, каже Шварцлозе, и тиме изазивају код читаоца, чак пре но што их прочита, оправдано подозрење.“ Али, у ствари, овај надимак налази се само у једном рукопису, који је случајем послужио као основа за штампани текст који имамо; овај надимак се не налази ни у једном другом рукопису. На тај начин први разлог на који се позива Шварцлозе почива на нетачним претпоставкама, и то изазива код читаоца оправдано подозрење, чак пре но што упозна праве Шварцлозеове аргументе; тим пре, када види да Шварцлозеова примедба, заједно са чињеницом да Кедрин (I, 799) такође даје Григорију II надимак Диалог, представља за овог научника „прави разлог да претпостави да је аутор наших писама припадник Византијског Царства“.

2. Што се тиче обавештења из Теофана и из Vita Gregorii о писмима Григорија Лаву III, Шварцлозе би, логично, требало да се позива на њих само уколико би та обавештења својим садржајем била у супротности са нашим писмима. То, међутим, није случај. Обавештења из Теофана дају чак, [246]
као што то примећује и сам Шварцлозе, „један од основних детаља садржаних у писмима“.

3. Чињеница да ова два писма нису била прочитана на Седмом васељенском сабору обично је сматрана као нарочито озбиљан доказ против њихове аутентичности.[54] Не могу да се придружим овом гледишту. Већ само тврђење да су „оци сабора чинили све напоре да у прилог својим схватањима наведу свако могуће сведочанство, које претходи њиховом добу“, није сасвим тачно. На пример, на сабору није наведена ниједна од беседа толико поштованог Јована Дамаскина, а, међутим, аутентичност ових беседа због тога није доведена у питање. Прочитано је једно писмо Григорија II патријарху Герману, у коме је доста јасно изложено папино гледиште о спору око икона. Међутим, постојао је веома важан разлог што нису прочитана писма упућена цару. Познато је колико је труда уложено да се на сабору избегне свака тешка реч против царева Лава III и Константина V, и какви су херојски напори учињени да се, што је могуће више, умањи одговорност царева у вези са верским немирима. Овако се поступило, свакако, из обзира

[54] По Луфсу (op. cit., col. 544) то је једини стварни аргуменат који се може навести против аутентичности.

према тадањим владаоцима, Константину VI и Ирини; није ли Константин VI био праунук Лава III и унук Константина V, а Ирина снаха овог последњег? Обзири према прецима царске породице ишли су тако далеко да, на пример, Јован Јерусалимски у свом поменутом излагању о почецима спора око икона уопште не помиње Лава III. А, требало је на сабору прочитати писмо у коме се каже да је цар постао предмет подсмехивања за школску децу! Касније, када више није било разлога за такве обзире, прво Григоријево писмо, као што се каже у белешци уз два најстарија рукописа, било је сваке године читано на „дан православља".[55]

Четврти и пети Шварцлозеов разлог једва заслужују да се на њима задржимо. То што су нам писма сачувана само у грчком преводу не може, разуме се, да буде разлог да се порекне њихова аутентичност. Исто важи и за аргумент да је текст пронађен тек у XVI веку, иако је „Света столица у међувремену могла користити ова два документа". Познато је да многе корисне ствари леже неискоришћене у библиотекама и данас, и поред тога што нам стоје на располагању општи каталози.

Шварцлозеови „унутрашњи аргументи" нису бољи; он их набраја после ових, раније наведених, „спољних аргумената".

1. Указује на „неспретност стила и немарност у изразима", који су „у великој мери подозриви". Али, ради се о преводу! Нико не сумња, а ни сам Шварцлозе, као што произилази из његовог излагања (стр. 116 сл.), да је Григорије могао писати само на латинском. И кад нам, мало даље, Шварцло-
[247] зе открива да се „у поређењу са другим Григоријевим писмима, која су нам сачувана, не може, на жалост, ништа пронаћи што би нам омогућило да се формално одлучимо за или против аутентичности наших писама", заиста бисмо тада желели да знамо са чим је он могао, у стилском погледу, да упореди сачувана оригинална Григоријева писма, писана на латинском. Да ли са грчким преводом? Једино ако их није упоредио са латинским преводом који је направио Fronton le Duc?

Затим долази добро познати аргумент о преоштром тону ових писама. Ми, међутим, немамо ништа што би нам

[55] Cf. *H. Stevenson*, Codices mss. Palatini Graeci Bibl. Vaticanae, 308, fol. 243 v (X—XI век): S. Gregorii Papae Epistola ad Imp. Leonem Iconomachum quae die Orthodoxiae legitur: J. Pasini, Codices mss. Bibl. Regiae Taurinensis. Cod. 135, fol. 17 (XIV век): Dominica prima ieiuniorum epistola Gregorii Papae II Romae scripta ad Leonem Imperatorem de sanctis et venerandis imaginibus.

помогло да просудимо да ли је тон ових писама одиста сувише оштар, јер не располажемо ниједним полемичким списом Григорија II, који би нам омогућио такво поређење. Методолошки је неприхватљиво ослањати се на благ тон писама Григорија I (!) Маврикију (!), као што то ради Хоџкин (н. д., стр. 502). Уосталом, неки изрази, који се обично наводе, појачани су, ван сваке сумње, преводом, а касније су их још пооштрили преписивачи. Разлике у тим изразима могу се већ приметити између бечког преписа и текста штампаног на основу Палеокапиног преписа. На пример, у бечком рукопису, fol. 3, стоји: ἀνάγκην ἔχομεν γράψαι σοι παχέα καὶ χονδρά, ὥσπερ εἶ χονδρὸς καὶ παχύς. Насупрот, у тексту Mansi, XII, 962 A пише: ἀνάγκην ἔχομεν γράψαι σοι παχέα καὶ ἀπαίδευτα, ὥσπερ εἶ ἀπαίδευτος καὶ παχύς. У једној другој реченици каже се да иконе τὸν νοῦν ἡμῶν τὸν παχὺν καὶ χονδρὸν ἄνω ἀναφέρονται (Vindob. fol. 6). Из овог упоређења јасно произилази да је папа у горе наведеној реченици имао намеру да означи цареву световну природу, окренуту према овоземаљским стварима, и да изразе које је он у том циљу употребио преводилац није најсрећније репродуковао. Палеокапина ревност иде тако далеко да је појам τὸν νοῦν ἡμῶν повезао с истим атрибутима: σκαιὸν καὶ ἀπαίδευτον καὶ παχύν.

2. Цару се даје на знање да треба да пребаци одговорност за јеретичке доктрине везане за иконе на папу и патријарха да би на тај начин себи олакшао повлачење. Шварцлозе сматра да је „мало вероватно ... да је један римски првосвештеник ... могао сам дати налог да га дискредитују". Али било би сасвим непојмљиво кад би неки доцнији фалсификатор приписао папи такву изјаву, јер због чега би се тај доцнији фалсификатор трудио да омогући Лаву III да што лакше порекне своја иконоборачка иступања? То су, напротив, управо такве неочекиване изјаве које потврђују аутентичност једног документа. Оне се рађају из стварног стања ствари и не могу се измислити.

3. Наглашена разлика између προσκύνησις λατρευτική и σχετική била би „веома изненађујућа, у то доба, нарочито за човека са Запада". Али, ову разлику увео је тек преписивач из XVI века. У бечком рукопису из XIV века не наилазимо на речи οὐ λατρικῶς ἀλλὰ σχετικῶς које се читају у Mansi XII, 963, C.

4. Критикује се реченица: εἰκοσιτέσσαρα στάδια ὑποχωρήσει ὁ ἀρχιερεὺς Ῥώμης εἰς τὴν χώραν Καμπανίας. καὶ ὕπαγε δίωξον τοὺς ἀνέμους (Mansi, XII, 971 B; уп. такође 971 E). Већ је Дишен приметио да удаљеност која је у том тренутку раз-

двајала папу од Лангобарда није могла бити тако мала. Али, тај тако прецизан податак (24 стадија) резултат је рачуна-
[248] ња преписивача Палеокапе. У бечком рукопису пише: τρεῖς μιλίους (три миље); међутим ми не знамо да ли и овај податак заиста одговара податку оригиналног текста. С друге стране остаје отворено питање, да ли је папа стварно и желео да оде Лангобардима, када је писао цару да постоји могућност да то учини; зато нису сасвим разумљиви Шварцлозеови напори да покаже како Григорије II није могао желети да на неки начин постане Лиутпрандов дужник.

5. Против могућности да је Григорије II аутор ових писама наводе се и друге историјске чињенице. Тако је и са поменом једног западног кнеза, Септета, који је желео да га лично папа крсти. Дишен је врло духовито рекао поводом овог детаља: „Ко не види да се под овим именом крије имагинарни краљ земље Σέπτας, тј. Сеуте, најудаљеније области Царства на афричкој обали, а за једног Византинца најзабаченијег краја на Западу.“ Међутим, то је тешко сматрати аргументом од вредности, кад видимо колико су лична имена измењена, не само у преводу већ и у преписима, и како човек који се у једном препису зове Јулијан у другом носи име Јувин (Уп. нап. 32).[56] Из истог разлога не треба придавати значаја податку, који је већ и Дишена био узнемирио, што се приликом набрајања људи са Запада, који су били присутни за време уништења Христове иконе у Халкопратији, помињу Вандали и Мавританци; њих је такође могао сасвим лако додати преписивач. Исто тако, није немогуће, као што је мислио Дишен, а после њега Шварцлозе и Хоџкин, да су се царски списи и други важни документи чували у цркви св. Петра. То је показао Ман (н. д. стр. 501). Али, да је сам папа предао званична царска писма западним владарима, насупрот ономе што каже Дишен, то није нигде у писмима поменуто. Ако Дишен мисли на реченицу у Mansi, XII, 970 C, онда значи да је није добро разумео. Није реч ни о преписци цара са западним владарима, а још мање о „редовној“ преписци, као што то тврди Шварцлозе. Њему су сумњива такође и сувише детаљна ауторова обавештења у вези са догађајем у Халкопратији; међутим, у писму је изричито означен извор из кога је аутор црпео ова обавештења. Са своје стране, Герар је (н. д. стр. 56) приговорио неким нетачностима у опису о сазиву Шестог васељенског сабора у Цариграду. Према томе, кад аутор покаже дубље познавање византијских прилика, онда се каже да један човек са Запада није о њима могао знати толико; а ако су његова обавештења непрецизна, изјави се да папа није могао починити тако озбиљне грешке.[57]

[56] Хоџкинова примедба да је Озија побркан са Језекијом не заслужује, према томе, никакву пажњу.

6. Шварцлозеово тврђење да су Григоријева писма тесно [249]
везана са говорима Јована Дамаскина о иконама, а нарочито са његовим другим говором, који Григорију није могао бити познат, нема чврстог доказа. Верско-политичка излагања ова два писца, наведена у прилог овој тези, немају ничег заједничког сем опште идеје, тј. сем захтева упућеног цару да се уздржи од мешања у верска питања која су искључиво ствар свештених лица. Ово схватање није у то време било ништа ново и није јасно зашто га је Григорије морао позајмити од Јована Дамаскина. Са истим успехом могу се упоредити делови Григоријевих писама, које Шварцлозе наводи, са читавим низом изјава узетих из списа грчких и римских црквених отаца, почев од Анастасија Александриј-

[57] Као једини пасус који из историјских разлога стварно чини тешкоће навешћу онај који говори о паду Равене (Mansi XII, 970 E; Шварцлозе о томе ништа не каже. Међутим, уп. *Ch. Diehl*, Étude sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne, p. 378, и *Hodgkin*, op. cit., p. 504). Код Павла Ђакона може се закључити да је Равена поново била освојена пре 735; *Ch. Diehl*, loc. cit., и *L. M. Hartmann*, Unters. z. Gesch. d. byz. Verw. in Italien, p. 129 sq., показали су да је Равена била заузета под понтификатом Григорија III, а *Hartmann*, op. cit., p. 128 sq., ослањајући се на један натпис у Равени (Spreti I, n. 325) да је Равена била у рукама Византинаца 29. јануара 731. Према томе, ако наше писмо говори о заузећу Равене од стране Лангобарда, треба закључити или да је већ пре њеног пада, у време Григорија III, Равена била под понтификатом Григорија II, па за извесно време прешла у власт Лангобарда, или да је преводилац исквварио смисао овог пасуса. У прилог заузећа града под понтификатом Григорија II могла би се навести чињеница да Vita Gregorii, почев од пасуса у коме је забележено иконоборачко писмо цара Лава, тј. отприлике од тренутка када је Равена била заузета, ако верујемо нашем писму, не помиње ни један једини пут боравак егзарха у Равени: Евтихије, послат за егзарха, упућује се у Напуљ (стр. 405), затим, касније, у Рим (стр. 408). Ипак ова чињеница није непобитан доказ и изгледа ми вероватније да је пасус о коме је реч погрешно преведен. Јер, би се тешко објаснило — Дишен је на то већ скренуо пажњу — да биограф Григорија II, који тако брижљиво бележи све лангобардске походе, не говори ништа о једном тако важном догађају; док ћутање Житија Григорија III. које се врло мало бави Лангобардима, не изненађује. У Vita Gregorii II, p. 430, може се прочитати само ово: rex vero Langobardorum generali motione Ravenna progressus est atque illam obsedit per dies et castrum pervadens Classis, captos abstulit plures et opes tulit innumeras“. Могло се догодити да је једна оваква реченица, која је могла да се нађе у писму Григорија II, навела преводиоца да говори о паду Равене.

ског. Помињање, тим поводом, царских инсигнија, на пример дијадеме, чему Шварцлозе придаје велики значај, није, такође, ништа ново (Уп. нпр. Acta Maximi, Mansi XI, 6 B).

То су аргументи који се износе против аутентичности писама Григорија II. Критика тих аргумената је показала да се они или односе само на рад преводиоца и преписивача или да немају стварне основе. Самим тим отпада претпоставка да су ова писма фалсификат неког Грка; реч је само о грешкама у преводу чији су број каснији преписивачи повећали. Могу се навести следећи докази да ова писма није писао Грк. Тешко је прихватити да би један Византинац из VIII, па чак и из следећег века, једноставно назвао Максима Исповедника Максим монах (Μάξιμον τὸν μονάζοντα).[58] Поред тога, веома изненађује да се у набрајању царева који су посебно заслужни за правоверје, поред Константина Великог, Теодосија I, Јустинијана I (недостаје код Мансија) и Константина IV, наводи западни цар Валентинијан, чије је име у то време морало бити у Византији сасвим заборављено.[59]

Али најбољи доказ у прилог аутентичности писама је то што се у њима још изјављује да није потребно сазивати васељенски сабор. Ова изјава је апсолутно немогућа за јед-
[250] ног присталицу икона из каснијег доба, а нарочито после иконоборачког едикта цара Лава из 730, када је Герман отворено говорио да питање може бити решено само на једном васељенском сабору. Та изјава даје писмима истинитост и аутентичност, особине које се у њима, уосталом, свуда одражавају.

Насупрот царевом позивању на Мојсијеву забрану да се поштује оно што је руком створено (τὰ χειροποίητα), у папиним писмима истиче се да су и у Старом завету, чак и по заповести божјој, поштовани предмети израђени људском руком. Износи се, даље, да је могуће представљати Христа, пошто је он био човек, док Бог Отац не може бити приказиван. Расправљања теолошке природе наводе папу да замери Лаву што се није обратио људима који су за то надлежни и да га упозори на то да је вера искључиво ствар свештених лица. На цареву претњу да ће наредити да се папа ухапси ако се не буде покорио, и да ће га протерати, Григорије с једне стране изјављује да је спреман да пође славним путем мученика којим је ишао папа Мартин, а с друге указује на то да није у власти цара да га ухапси. Како се Лав у свом другом писму изјавом „ја сам цар и свеште-

[58] Mansi, XII, 971 C; cod. Vindob., fol. 11.
[59] Mansi, XII, 975 D, E; cod. Vindob., fol. 13.

ник" (Βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι) супротставио папиним опоменама да не прекорачи границе царске власти, Григорије у свом другом писму опширно говори о верско-политичким питањима. А како је цар, на примедбу да није тражио савета од компетентних лица, одговорио, позивајући се на ауторитет Шестог васељенског сабора, где нема речи о потреби поштовања икона, Григорије покушава да му укаже на слабост таквог аргумента. То је основна садржина ове преписке; ток мисли је сасвим јасан и све изгледа сасвим природно.

Треба такође приметити да теолошка разматрања из првог писма у основи сасвим одговарају ономе што је познато о схватањима Григорија II о питању икона. Иста гледишта налазе се, у другом облику, у његовом писму патријарху Герману.

Неопходно би било што пре дати критичко издање ових писама, користећи све познате рукописе; то би омогућило проучавање особености језика сачуваних текстова.

Треба сада наћи одговор на питање када су писма писана. Поћићемо од речи којима почиње прво писмо: Τὰ γράμματα τῆς ὑμετέρας θεοφρουρήτου βασιλείας καὶ ἀδελφότητος ἐδεξάμεθα διὰ αὐγουσταλίου (Cod. Vindob. δι᾿ αὐγουσταλίου) τοῦ σπαθαροκανδιδάτου, βασιλεύσαντός σου εἰς τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ἐπινέμησιν, αὐτῆς τε τῆς ιδ´ καὶ ιε´ καὶ α´ καὶ β´ καὶ γ´ καὶ δ´ καὶ ε´ καὶ ς´ καὶ ζ´ καὶ η´ καὶ θ´ τῶν ἐπινεμήσεων δεξάμενοι τὰς ἐπιστολάς σου, ἀσφαλῶς διακατέχομεν ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ ἀποκειμένας εἰς τὸ πρόσποδον τῆς κοιμήσεως τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου καὶ κορυφαίου τοῦ ἀποστόλου Πέτρου . . . τοὺς δέκα ἐνιαύτους (Cod. Vindob. χρόνους) χάριτι Θεοῦ καλῶς περιεπάτης, καὶ εἰς μνεῖαν τὰς ἁγίας εἰκόνας οὐκ ἤγαγες. Νῦν δὲ λέγεις, ὅτι εἰδώλων τόπον ἀναπληροῦσι . . . κ. τ. λ.[60]

Почев од Хефелеа[61] сматра се да је писмо наведено на [251]
првом месту најстарије и да потиче из године 716 (XIV индикт), да десет правоверних писама почињу са њим и досежу до VIII индикта (725) а да је писмо из IX индикта (726), наведено заједно са њима, садржавало иконоборачки „едикт". Ово гледиште је по мом мишљењу неодрживо. Смисао наведених реченица не допушта никакву сумњу да је писмо поменуто на првом месту најновије и да садржи иконоборачке цареве изјаве, док писма од XV до IX индикта (717—726) представљају десет правоверних и, према томе, десет старијих царевих писама. Јер, само ако је писмо наведено на првом месту најновије и ако се на њега односи папин одго-

[60] Mansi, XII, 959. У рукопису цифре су исписане словима.
[61] Op. cit., p. 403 sq.

вор, може се објаснити што је означено и време када је оно примљено, што није случај ни са једним другим писмом. Само онда се може објаснити што је наведено име онога који га је носио, док ни за једно друго писмо оно није дато. Да бисмо увидели неодрживост Хефелеове хронологије, довољно је поставити питање да ли је могуће да је папа дао сва ова обавештења о писму примљеном десет година раније, а да то није учинио за писмо које је последње примио, и које је за даље његово излагање једино од значаја. Осим тога податак да су царска писма сачувана у подножју гроба св. Петра очигледно да се односи и на писмо из IX индикта (τὰς ἐπιστολὰς ... ἀποκειμένας), и само писмо наведено на првом месту (τὰ γράμματα) изузима се из тога. Зар би папа ставио „иконоборачки едикт" у подножје гроба св. Петра, да би га после напао огњем и мачем?

Ова разматрања јасно показују да десет писама у којима Лав није говорио о иконама, датирају од 717 (XV индикт) до 726 (IX индикт), док је његово иконоборачко писмо касније.[62] Остало је, сада, да одредимо време када је писано ово последње писмо. Податак који нам пружа наш текст: XIV индикт,[63] тј. 1. септембар 730—31. август 731, је неприхватљив. Григорије II је био већ 11. фебруара 731. мртав, а он је од цара примио два писма о питању икона и одговорио на оба. Ако би се претпоставило да је цар писао прво писмо непосредно после 1. септембра 730, онда би у размаку од укупно пет месеци била написана четири писма и обављено бар три путовања између Рима и Цариграда, чак ако је последње папино писмо дошло цару у руке после смрти поглавара западне цркве. То је немогуће. Брзина веза између Цариграда и Италије, која
[252] нам је позната за рановизантијски период,[64] променила се од VII века, како је показао Хартман.[65] Агнел (cap. CXXII) изричито изјављује да нико није могао отићи и вратити се

[62] Није без основа Хоџкинова (op. cit., p. 503) и Герарова (op. cit., p. 53 sq.) примедба да је тешко прихватити да је Лав III већ 716. могао писати папи. Међутим, то није аргуменат против аутентичности писма, као што су то сматрали ова два научника, већ само доказ против Хефелеове хронологије, коју су они прихватили.

[63] Како ме је љубазно обавестио Ђ. Меркати, најстарији рукопис, Vatic. 308, пружа исти датум. Са своје стране проф. Л. Тори писао ми је да је пожар од 1904. уништио пасус о коме је реч у оба торинска рукописа.

[64] Cf. *O. Körbs*, Untersuchungen zur ostgothischen Geschichte I (Diss. Jena 1913), n. 21, 22 sq.; *Duchesne*, Bibl. de l'école des Chartes, 1891, p. 17, n. 1; *Рудаков*, Очерки по истории византийской культуры, Москва 1917, 162 сл.

[65] Mitt. des Inst. f. österr. Geschichtsf. XIII (1892), p. 241 sq.

од Равене до Цариграда за три месеца. Уз то папина писма не знају за смењивање патријарха Германа, које се догодило јануара 730. У другом писму се још говори о њему као о садашњем патријарху Γερμανοῦ τοῦ νῦν προέδρου.[66] Јасно је да је немогуће да папа није за годину дана сазнао за Германово смењивање и за именовање новог патријарха Анастасија, и да га цар, са своје стране, уколико је у то време стварно био у преписци са папом, није о томе обавестио. Осим тога, у Житију Григорија II имамо јасан податак да је Анастасије послао папи своје синодике и да је Григорије одбио да призна иконоборачког патријарха.[67]

Остаје нам само да претпоставимо да је навод нашег текста погрешан и да би уместо 14, требало да стоји други број. С обзиром на велики број грешака преводиоца и преписивача, које смо раније установили, није сувише тешко прихватити овакву претпоставку. Као могући бројеви за индикт који је у питању могу доћи у обзир 10, 11, 12 и 13, јер с једне стране, као што се показало, XIV индикт није могућ, а с друге, не може се радити о добу пре X индикта, јер цар, као што нам је познато, још IX индикта у својим писмима папи није говорио о питању икона. Не може се усвојити да је цар истог тог IX индикта, када је писао своје последње правоверно писмо, писао и своје иконоборачко писмо, јер у ма ком индикту да се то догодило, Лав није послао то писмо крајем индикта који је у питању. Доиста, папа га је примио, као што сам каже, оног истог индикта када га је цар послао, а видели смо да је Лав почео говорити против икона по свој прилици касно у лето, тј. крајем IX индикта. Како је, сем тога, вест о уништењу Христове иконе у Халкопратији доспела до папе још пре царевог иконоборачког писма, морало је проћи извесно време између првог иступања Лава против икона и састављања његовог писма папи. Из тога произилази да прво иконоборачко писмо цара Лава папи Григорију II није могло бити написано пре X индикта, нити га је пре тога могао папа примити. С друге стране, Житије Григорија II нам казује да се ово није могло догодити после XI индикта. Први датиран догађај који у папиној биографији долази после примања иконоборачког писма Лава III је из XI индикта. Према томе, царево писмо могло је стићи у Рим почетком тог истог XI индикта, или раније, тј. X индикта.

[66] *Guérard*, op. cit., p. 55, n. 2, истиче да се реч νῦν која је изостављена у штампаном тексту налази у свим рукописима.

[67] Lib. Pont., 409.

На тај начин смо успели да установимо X (726—727) или XI индикт (727—728) као датум првог иконоборачког писма Лава III. Између тога времена, па до 729. године, датирају
[253] се друга писма ове преписке: папин одговор, друго царево писмо и папин одговор на њега. Лав је морао примити последње Григоријево писмо у јесен 729, после чега је покушао поново да саломи патријарха Германа (уп. горе).

У Житију Григорија II каже се поводом пријема иконоборачког писма Лава III: „Jussionibus itaque postmodum missis decreverat imperator, ut nulla imago cuiuslibet sancti aut martyris aut angeli ubicumque haberetur; maledicta enim omnia asserebat: et si acquiesceret in hoc pontifex, gratiam imperatoris haberet; si et hoc fieri praepediret, a suo gradu decideret." Немамо никаквог разлога да сумњамо да се овај пасус не односи на царско писмо на које Григорије одговара у свом првом писму, утолико пре што се помиње претња коју и Григорије наводи из царевог писма. Да је царево писмо било личног карактера и да није представљало едикт, као што то тврди Хефеле,[68] јасно се види из делова које наводи Григорије. На пример, може се упоредити ова реченица у којој папа цитира царево питање: „Обавести ме ко нам је прописао да поштујемо оно што је руком створено", па одговара, „а ја тврдим да је то закон божји" (ὅτι Θεοῦ νομοθεσία ἐστίν).[69] (Уп. такође кратка обавештења о садржини ове преписке, која смо изнели горе). О неком иконоборачком едикту, у то доба, нема ни трага, ни у писмима Григорија ни, опште узевши, у западним изворима ни у византијским.

Између цара и папе постојао је сукоб који није имао ничег заједничког са иконоборачким идејама Лава III и то чак и пре но што је он те своје идеје испољио. Овај сукоб имао је финансијске разлоге: у питању су били цареви напори да прикупи веће порезе са црквених поседа у Италији и Григоријево супротстављање овим намерама.[70] Већ одавно је

[68] Op. cit., p. 399 et passim. Уп. такође *Успенский*, История византийской империи, II, 1, стр. 25 сл.

[69] Mansi, XII, 959 E.

[70] „Censum in provincia ponere praepediebat et suis opibus ecclesias denudare". Cf. Vita Greg., cap. XVI, док је пријем царевог иконоборачког писма забележен тек у XVII погл. Папин биограф забележио је на карактеристичан начин претњу из писма цара Лава, следећим речима: „Et si acquisceret pontifex, gratiam imperatoris haberet; s i e t h o c f i e r i p r a e p e d i r e t, a suo gradu decideret." Да је овај „census" имао за циљ да повећа дажбине убиране на црквеним добрима јасно показује горе наведена реченица: „suis opibus ecclesias denudare". Међутим, погрешна је теорија коју је следећи Бјурија, заступао Ибер (Revue Hist. LXIX, 1899. p. 7), да је Лав 726.

утврђено да Теофан[71] греши тврдећи да је ова Григоријева опозиција била проузрокована царевом иконоборачком политиком.[72] Он се сасвим вара износећи да је папа уопште забрањивао прикупљање пореза у Италији и да је одбио политичку потчињеност цару.

Напротив, целокупна политика Григорија II је обележена напорима да омогући споразум са Византијом; чинио је све да не допусти да се постојећи антагонизам прекомерно заоштри. Страх да се то упркос свему не догоди, другим ре- [254]
чима страх да ће цар применити свој иконоборачки програм, објашњава необично узнемирење којим су проткана његова писма о питању икона. Ипак, ова писма су још пуна наде да ће преобратити цара. Григорије још увек жели да цар промени схватање и сматра да је то могуће. Његово писмо, писано Герману најраније крајем 729, почива на уверењу, као што смо већ видели, да је патријарх успео да одврати цара од његових иконоборачких идеја. Григорије није напустио свој лојалан став према Византији чак ни после иконоборачког писма; он је и даље остао веран царев присталица и покушавао је да умири непријатељске покрете који су против цара избијали у Италији; папин биограф каже нам врло јасно да је тако поступио „sperans conversionem principis".[73] Овим речима сам биограф оповргава опаску да се папа, пошто је примио иконоборачко писмо Лава III „jam contra imperatorem quasi contra hostem se armavit". Он пада у противречност, исто тако, кад још пре вести о смењивању Германа и

дуплирао индикт, како би за једну годину дана два пута прикупио порез. В. моју расправу о Теофановој хронологији: Byz.-Neugr. Jahrb. VII, p. 1 sq. (Уп. СД књ. III, 225 сл.).

[71] Theoph., 404. Уп. такође 409.

[72] Ово погрешно повезивање чињеница објашњава што Теофан годину дана раније него што је требало бележи иконоборачке изјаве Лава III (уп. горе); он ове изјаве везује за отпор Григорија II због дажбине, који он ставља, свакако тачно, у 725.

[73] Када је у Италији био проглашен узурпатор кога су хтели одвести у Цариград, „conpescuit tale consilium pontifex, sperans conversionem principis" (cap. XVII, p. 405). Изасланик егзарха био би убијен у Риму, „nisi defensio pontificis nimia praepederit" (cap. XIX, p. 406). Папа позива оне који су се побунили против византијског цара да „ne desisterent ab amore vel fide Romani imperii" (cap. XX, p. 407). Он подржава егзарха Евтихија против једног побуњеника који је у Тоскани пристао уз узурпатора (cap. XXIII, p. 408). Немамо потребе да улазимо у све детаље немира који су тада владали у Италији; о томе постоје изврсне студије Ш. Дила и Л. М. Хартмана. Као што је већ показано, ови немири су се, несумњиво, пооштрили због иконоборачких одлука Лава III, али нису имали у почетку ничег заједничког са царевом верском политиком.

именовању Анастасија пише ове речи: „Nam post haec claruit eiusdem imperatoris malitia". Тек почев од тога тренутка ситуација је, коначно, постала јасна.

V — СИЛЕНТИОН И ИКОНОБОРАЧКИ ЕДИКТ ИЗ 730.

У уторак 17. јануара 730.[74] Лав III одржао је у сали 19 Акувита силентион (σιλέντιον), на који је позвао и патријарха Германа. Требало је да се обнародује едикт против култа икона и Лав је покушавао да примора патријарха да га потпише: συγγράφειν κατὰ τῆς καθαιρέσεως τῶν εἰκόνων τῶν ἁγίων ἠνάγκαζεν.[75] Герман је одговорио да питања која се тичу вере може решавати само васељенски сабор и одбио је да потпише. После овога морао је поднети оставку, напустити престоницу и повући се на своје имање. Његов синкел Анастасије именован је за патријарха; он је био спреман да извршава царев иконоборачки програм. Устоличен је у недељу 22. јануара и послао је папи своје синодике. Григорије II их је одлучно одбио.[76]

[255] Едикт од јануара 730. дао је законску снагу иконоборачкој доктрини. Тиме је почело иконоборство у правом смислу речи. Сада Житије Григорија II, као и византијски извори (уп. Нићифор 58, 25), говори, први пут, о уништавању икона и прогањању присталица икона.

На тај начин су се срушиле наде патријарха Германа и папе Григорија II да ће одвратити цара од његових намера. С друге стране, срушиле су се и наде које је, у почетку, имао Лав III, да ће задобити њихову подршку. Кад се уверио да је бескорисно настављати преговоре, он је протерао патријарха, кога је још, до недавно, покушавао да придобије ласкањима (уп. поглавље о преговорима са Германом) и силом наметнуо Византији своју вољу. У Италији морао је, привидно, да се одрекне своје иконоборачке политике. Али, према Риму је сасвим изменио свој став. Док је са Григоријем II покушавао да се споразуме у вези са питањем икона, док му је писао писма и примао од њега одговоре, легате са писмом Григорија III једноставно је бацио у затвор. Римски сабор одржан под Григоријем III, са своје стране, искључио је из цркве иконоборце.[77] Тако је коначно дошло, ако не до политичког, оно бар до верског раскида.

Наслов оригинала: Les débuts de la Querelle des Images. Mélanges Charles Diehl, I, Paris (1930), 235—255.

Превела *Нада Мандић*

[74] Theoph. 408, 31 sq. τῇ δὲ ζ' τοῦ Ἰαννουαρίου μηνὸς... ἡμέρᾳ γ' τῆς ἑβδομάδος.

Већ Pinius, ASS, Aug. I, p. 92, је сасвим тачно установио да треба читати ιζ', наместо ζ', јер 730. године уторак је падао 17, а не 7. јануара. Други доказ за то је устоличење Анастасија 22. јануара, које тако пада у следећу недељу. Уп. такође *Hefele*, нав. дело, стр. 38, који је, не знајући за Пинијеву исправку такође предложио ову измену.

[75] Niceph., 58, 19 sq. Cf. Theoph., 409, 3.

[76] На овом месту, Теофан, 409, 15 сл. и Vita Greg. II, 409, 19 sq. наводе да је папа писао цару да би га наговорио да одустане од својих намера. Реч је, свакако, о ранијим папиним писмима, о којима смо овде расправљали.

[77] Сматра се да је и Григорије II поводом питања култа икона одржао у Риму сабор. Ово као да потврђује једно писмо папе Хадријана I Карлу Великом (Mansi XII, 267). Како Vita Gregorii II не говори ни речи о томе, вероватније је да се обавештења из Хадријановог писма односе на сабор који је одржао Григорије III и о коме биограф овог папе надугачко прича. Необјашњиво би било ћутање Vita Gregorii II о једном тако важном догађају. Libellus Synodicus бележи један римски сабор против иконобораца 730. године, то јест под понтификатом Григорија II. Разуме се да се не смемо ослонити на датум из Libellus Synodicus. Али, чињеница да сабор који је стварно одржан под Григоријем III није поменут у Libellus Synodicus изгледа да доказује забуну насталу због истог имена које су носили ова два поглавара римске цркве. Зонарино сведочанство, које се обично узима као ослонац, може да се односи и на Григорија III, као и на Григорија II.

ПОВЕЗИВАЊЕ ПИТАЊА О ИКОНАМА СА ХРИСТОЛОШКОМ ДОГМАТИКОМ У СПИСИМА АПОЛОГЕТА ИЗ РАНОГ ПЕРИОДА ИКОНОБОРСТВА

[35] За време борбе која се распламсала у источној цркви око поштовања икона, дуге и упорне борбе која је усталасала и узбудила цео хришћански свет, аргументи које су наводили у заштиту икона њихови православни апологети били су и многобројни и разноврсни. Међутим, од свих аргумената које су, бранећи култ икона, изналазили и истицали дијалектици вични византијски теолози, варирајући их према потреби тренутка и прилагођавајући новим етапама борбе, ипак је неизоставно, од самог почетка борбе па до њеног краја, главна и полазна била једна мисао: приказивње Христа на иконама служи као гарантија за истинитост и реалност његовог оваплоћења, а поштовање икона као гарантија за веру у стварност тог чина. Чим је син божји стварно постао човек, онда га је могуће и сликати као сваког човека. Непрестано и упорно враћали су се на ту мисао сви византијски браниоци икона. И ова теза изгледала им је толико очигледна, толико неоспорна, да је неслагање с њом било у очима поштовалаца икона VIII и IX века, истоветно с одрицањем реалности самог акта оваплоћења, и према томе, крило је у себи опасност за веровање у искупљење и спасење света. Уставши у одбрану икона ортодоксни апологети су и желели да отклоне ту опасност која је, по њиховом схватању, запретила од стране иконоборачке јереси. Тако ова борба за утврђен црквени обред постаје истовремено и борба за централну догму хришћанског вероучења, која је у томе обреду нашла свога одраза. Проучавање византијских списа посвећених питању икона доводи до уверења да је у свести поштовалаца икона VIII и IX века управо такав смисао и имала та њихова дуга, упорна борба. Тиме се, чини се, само и може објаснити њена изванредна жестина и дуготрајност.

За разумевање теолошке суштине спора о поштовању икона треба, према томе, поћи од разматрања везе између питања о иконама и догме оваплоћења и уочити значај који је за ово питање имао христолошки проблем. У овој студији задржаћемо се посебно на проучавању христолошких мисли у списима апологета раног периода иконоборства, насталим још пре иконоборачког сабора из 754. г. То има свог посебног разлога. У науци је проширено гледиште да пре [36]
иконоборачког сабора из 754. године, присталице икона нису уопште употребљавали доказе христолошке природе и да је тек широко коришћење таквих доказа у иконоборачке сврхе на том сабору присилило и православну странку да им прибегне.

Кад би то заиста било тако, тј. кад би стварно поштоваоци икона користили христолошке аргументе само као противтежу аналогним методама противника, онда бисмо, очигледно, овде имали посла само са једним потезом схоластичке дијалектике, те о основном значају христолошког проблема у борби за иконе не би могло бити ни речи. Али, то није тако. Видећемо да је питање икона било за њихове браниоце везано са христологијом од самог почетка, онда када противник још није томе давао никакве спољашње поводе.

Као потврду за то, можемо навести изјаве из списа патријарха Германа, Јована Дамаскина, папе Григорија II и Георгија Кипранина, тј. свих оних представника иконофилског правца тога доба чија су учења до нас уопште доспела, и то најистакнутијих представника, јер су управо Герман, Јован и Георгије анатемисани на иконоборачком сабору 754, као водеће личности противничке странке.

Теолошка вредност посланица цариградског патријарха Германа о култу икона, остала је до данас незапажена, а понекад је и сасвим негирана. Тако је чак И. Андрејев, који је патријарху Герману посветио посебну студију, потпуно превидео теолошки значај Германових посланица. Садржај Германових аргумената у прилог култу икона своди се, према Андрејеву, на ових пет тачака: 1) иконе служе као израз љубави према лицима која су на њима приказана; 2) оне су потребне као помоћно средство за боље разумевање примљених поука; 3) подстичу на подражавање ревности приказаних светаца; 4) преко икона Бог је чинио чудеса; 5) поштовање икона је стари обичај, који се у цркви учврстио. То је, по мишљењу Андрејева, „сва залиха позитивне Герма-

нове аргументације".[1] Већ из ових речи јасно је да Андрејев у Германовим списима није наишао на повезивање култа икона с христологијом, тј. с веровањем у истинитост Христовог оваплоћења и стварност искупљења.[2] Заиста, на другим местима у својој студији, он категорички пориче да је Герман такву везу икад истицао.[3]

[37] Међутим, тачно је управо супротно: патријарх Герман је поклањао велику пажњу христолошким аргументима у прилог култу икона и врло одређено је истицао да иконе служе као потврда стварности Христовог оваплоћења и побијају јеретике који у то не верују. Пажљиво проучавање Германових дела одстрањује сваку сумњу у то.

На питању о иконама патријарх Герман се задржао у своме делу „О јересима и саборима" и у три посланице, посебно посвећене овом питању, у посланици Јовану, митрополиту синадском, Константину, епископу наколијском, и Томи, епископу клавдиопољском.

У књизи „О јересима и саборима" Герман, говорећи о иконоборству, главну пажњу обраћа на историју те јереси. Догматска размишљања и полемика овде су у другом плану. Ипак, пошто је одбацио оптужбе због идолопоклонства, Герман укратко објашњава значај и циљ икона. Иконе светаца, према Герману, прихватају се као израз љубави према тим свецима; а „икону господа нашег Исуса Христа", каже Герман, „која приказује његове човечанске црте, које су постале видљиве захваљујући његовом богојављењу, прихватамо да би се чувала вечна успомена на његов живот у пути, његово страдање, спасоносну смрт и искупљење света које је одатле произишло: из његове иконе познајемо величину смирења Бога Речи".[4]

У посланицама које је Герман писао у заштиту култа икона, мисао да иконе служе као потврда истинитости Христовог оваплоћења, изражена је још одређеније, добијајући и

[1] *И. Андреев*, Герман и Тарасий, патриархи константинопольские, Сергиев Посад 1907, стр. 45.

[2] Али и поред тога, „сва залиха позитивне Германове аргументације", никако не може бити сведена на пет тачака које је навео Андрејев. Он је нпр. пропустио следећу плодну мисао: „На ствари не треба гледати једноставно, већ увек треба узимати у обзир циљ којим су се руководили ствараоци". Овим се хришћанско стварање икона у суштини ограђује од идолопоклонства, јер се тежиште преноси са спољних резултата акција на унутрашњу усмереност ствараоца. Ова мисао, у истом смислу, налази се већ код Леонтија, епископа Неапоља на Кипру (после 642).

[3] *Андреев*, н. д., стр. 154 и др.

[4] Migne, Patrologia graeca, 98, col. 80 A.

извесну полемичку заоштреност. Полемичка заоштреност, уосталом, и овде се код Германа испољава знатно слабије него у делима апологета каснијег времена. Ово се објашњава донекле благом и мирољубивом нарави стогодишњег старца патријарха, а нарочито тиме што су његове посланице писане још пре почетка иконоборства и нису уперене против борбеног и отвореног непријатеља, већ су само опомене и савети, упућени појединим епископима због њиховог иконокластичког става, чије право значење и последице још нису ни биле јасне. Но, таква разлика између Германових посланица и дела каснијих аутора има само формално а не и суштинско значење. Међутим, везу питања о иконама с догмом о оваплоћењу већ је Герман нагласио веома одређено. Посланицу Константину Наколијском, у којој Герман само кори Константина због тога што није предао митрополиту синадском писмо које му је поверио саветујући га да промени понашање, остављамо по страни, јер у овој посланици Герман не износи своје мишљење о суштини проблема. Задржаћемо се на посланицама Томи Клаудиопољском и Јовану Синадском. Мисао која нас занима изражена је сасвим јасно и у једној и у другој. Навешћемо најкарактеристичнија места.

Епископу Томи патријарх Герман пише: „Приказивање Господњег лика на иконама у његовом људском облику служи оповргавању јеретика који празнослове да је он тобоже само привидно а не стварно постао човек."[5] [38]

У посланици митрополиту синадском, у којој Герман, како он сам каже, понавља у заштиту икона аргументе које је већ раније изнео, у усменој беседи познатом „јересијарху" Константину Наколијском, ова мисао се више развија и заузима средишно место међу свим његовим аргументима:

„Ми не приказујемо", каже Герман, „слику ни прилику, ни лик, ни појаву божанства, које је невидљиво и које не могу потпуно схватити и достићи чак ни виши чинови светих анђела. Али, будући да је јединородни Син, који је у крилу Оца, уздигавши своје створење од смртне осуде ка животу, по вољи Оца и Светога духа, саизволео да постане човек, прикључивши се најискреније нашем телу и крви, како рече велики апостол, и у свему постао сличан нама, осим у греху, то се ми, приказујући икону његовог човечанског лика и његовог човечанског облика у пути а не његовог божанства, које је недостижно и невидљиво, трудимо да очигледно представимо предмете вере и покажемо да се

[5] Ib., col. 173 B.

он није у машти и привидно сјединио с нашом природом, како су то погрешно учили неки стари јеретици, већ да је у ствари и заиста постао савршен човек, изузимајући једино грех, који је у нас ђаво посејао. Схватајући овако непрекорну веру у њега, приказујемо на иконама лик његове свете пути и целивамо га и одајемо му све почасти и поштовање које му доликује; и тако се подсећамо на божанствено, животворно његово очеловечење.“[6]

Наведене речи, чини се, не дозвољавају више ни најмању сумњу у то да је патријарх Герман питање о иконама веома одређено доводио у везу с догмом о оваплоћењу, захтевајући ревизију оне ниске оцене догматске вредности Германових посланица о иконама, која се у науци одомаћила под утицајем Ерхардових напомена у познатом Крумбахеровом приручнику.[7] Значај ових посланица, како са гледишта проучавања развоја мисли о вези питања о иконама са христологијом, тако и са гледишта вредности Германових схватања о иконама, утолико је већа што су те посланице писане, као што смо већ истакли, пре почетка стварног иконоборства и
[39] пре отвореног иступања Лава III против поштовања икона.[8]

Према томе, мисао да иконе служе као јемство за стварност Христовог оваплоћења и побијање сваког докетизма изречена је у књижевности православне странке од самог почетка, приликом појаве првих и још само појединачних симптома опасности која је запретила култу икона. Штавише, ако је патријарх Герман био први који је ову мисао формулисао сасвим одређено и јасно, то је она наговештавана још крајем VII века, тј. много пре појаве иконоборства царева Исавријаца. Она је несумњиво у основи познате одлуке Трулског сабора, чији 82. канон налаже да уместо старог приказивања Христа у облику јагњета, на иконама приказују „Христа Бога нашег у човечјем облику схватајући кроз ову икону узвишеност смирења Бога Речи и подсећајући се на његов живот у телу, страдања, спасоносну смрт и искупљење света које је из тога произашло.“[9]

[6] Ib., col. 157 B. C.

[7] *Krumbacher*, Geschichte der byzantinische Literatur[2], 1897, p. 67: „Als literarischer Gegner der Bilderfeinde nimmt Germanos eine untergeordnete Stellung ein. Die 3 auf den Bilderstreit bezüglichen Briefe bieten nur historisches Interesse; ohne theologische Tragweite ist die Behandlung des herrschenden Streites und der früheren Irrlehren in einem Schriftchen (тј. „De haeresibus et synodis“), worin Germanos selbst über den Mangel an literarischen Hilfsmitteln klagt“.

[8] Уп. *Андреев*, н. д., стр. 24.

[9] Mansi XI, 980 A B.

Оправдавање икона помоћу догме оваплоћења налазимо крајем VII века и у полемици против незнабожаца и Јудејаца. У беседи архиепископа Јована Солунског, која представља дијалог хришћанина са незнабошцем, читамо: „Ако пак правимо иконе Бога, тј. Господа и Спаситеља нашега Исуса Христа, ми га приказујемо онако како је он био видљив на земљи и кретао се међу људима, а не тако како га замишљамо у божанској природи, јер какав изглед и какав лик може имати бестелесна и чулима неприступачна Реч Очева? Бог, тј. суштаство свете и једиnosушне Тројице, то је дух, као што је писано; али како се, по милости Бога и Оца, јединородни његов Син, Бог Реч, сишавши с неба оваплотио нашег ради спасења од Духа светога и непорочне дјеве и Богородице Марије, то ми и приказујемо његову човечју природу, а не бестелесно божанство.“[10]

Чињеница да се већ у полемици против незнабожаца наилази на такве изјаве о оправданости приказивања Христова с обзиром на његово очеловечење, коначно одстрањује претпоставку да су аргументи христолошке природе у ортодоксној литератури били само нужан одговор на полемичке испаде иконоборачког сабора из 754. г. Већ смо подвукли значај посланица патријарха Германа, које се, у првим, почетним етапама борбе, позивају, ради одбране култа икона, на догму о Христовом оваплоћењу. Сада видимо међутим
да се ова мисао зачела још раније, крајем претходног века.[11] [40]
Од тада, тј. од краја VII века, она је истицана сваки пут кад се постављало питање о иконама. Према томе, повезивање питања о иконама с христолошком догматиком органски је својствено ортодоксној мисли, а није само средство схоластичке полемике.

Тако и код Јована Дамаскина, тог најзначајнијег теолога и мислиоца VIII века, кроз све његове беседе о иконама, провлачи се као црвена нит увек та иста мисао да Христово оваплоћење оправдава приказивање његовог човечанског лика. У свим његовим беседама — у првој, коју је написао када је добио прве вести из Цариграда о јереси цара Лава,

[10] Ова беседа, као и поменути канон Трулског сабора, наведени су на VII васељенском сабору као патристичко сведочанство у корист икона. Осим тога, оба ова сведочанства, упоредо са седам других, изабрана су као најјаснија и најизразитија и прочитана још једном на осмом заседању сабора у Цариграду, у присуству цара, царице и народа.

[11] У наведеном одломку из Књиге о јересима и саборима Герман у ствари само парафразира завршни део 82. канона Трулског сабора.

исто као и у две наредне — ова теза се више пута понавља и у основи је полазна тачка и премиса целог његовог расправљања. Дела Јована Дамаскина пружају читав систем, теолошки богат, филозофски сложен и занимљив, а кључ за његово разумевање је управо у уочавању везе коју он успоставља између питања о иконама и Христовог оваплоћења. Да је Бог, као νοούμενον, чулима недостижан и према томе неописив, док је Богочовек, као φαινόμενον, описив у пути — с овом тезом смо се већ сусрели код Германа и Јована Солунског. Но, посебну пажњу поклања њој, захваљујући свом филозофском прилажењу, Јован Дамаскин.[12]

Пошто је навео библијске речи „Лик Његов не видесте“ (Deuteron. IV, 12), на које су се стално позивали и иконоборци, Дамаскин узвикује: „О, мудрости законодавца! Како да се прикаже невидљиво? Како да се упореди неупоредиво? Како да се опише оно што нема обим и величину и што је неограничено? Како да се обележи оно што нема облик? Како да се бојама наслика бестелесно? Према томе, шта је овде[13] тајанствено исказано? Очигледно то, да кад будеш једном угледао бестелеснога који је ради тебе постао човек, онда ћеш направити слику његовог човечанског лика. Када ће невидљиви постати видљив у пути, тада ћете приказати прилику виђеног. Када ће бестелесни, који нема облик, нема обим ни величину, који је неупоредив у надмоћности своје природе и пребива у лику божјем, примивши прилику роба, унизити себе до обима и величине и оденути у телесни лик, тада га нацртај на дасци; и истакни је да се гледа онај који је дозволио да га виде...“[14]

[41] Или још: „... Ако бисмо створили лик невидљивог Бога, стварно бисмо погрешили, јер не може бити приказано бестелесно и невидљиво и неописиво и оно што нема облик...“, али „... пошто се Бог оваплоти и јави на земљи у пути и са људима поживе (Bar. III, 38), и прими по неизрецивој милости и природу и величину, и изглед и боју пути, не грешимо кад приказујемо његов лик, јер желимо да видимо његове црте“.[15]

[12] На филозофском значењу тога проблема, као и на Дамаскиновом учењу о сазнању ноуменалног, трансцендентног света између предмета феноменалног света (између осталог и помоћу икона) не можемо овде да се задржавамо. Рећи ћемо само толико да у спору између присталица икона и иконобораца, упоредо са догматичким проблемом, важан је и гносеолошки проблем.

[13] То јест у наведеним библијским речима; Јован Дамаскин жели да докаже и то да поштовање икона не само да не противречи Старом завету, већ као да је чак наговештено у њему.

[14] De imaginibus Oratio I, cap. 8: Migne 94, col. 1237 D—1240 A (cf. Oratio III, cap. 8, col. 1328 D). Уп. такође Oratio I, cap. 4, col. 1236 C; Or. I, cap. 16, col. 1245 A; Or. II, cap. 14, col. 1300 B.

„Желимо да видимо његове црте...“. На грчком је овде у ствари употребљен још јачи израз: „ποθοῦμεν (на другим местима чак ἐπιποθοῦμεν)[16] γὰρ αὐτοῦ ἰδεῖν τὸν χαρακτῆρα“. Овај моменат је изванредно карактеристичан: жудња да се виде човечанске црте Христове, да се увери у стварност његове појаве на земљи и у истинитост свога спасења.

„Видео сам човечански лик Бога и спасена је моја душа (εἶδον εἶδος Θεοῦ τὸ ἀνθρώπινον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχή). Посматрам лик божји, као што га је посматрао Јаков (Пост. 32, 30), а и друкчије, друкчије, јер је он очима ума видео нематеријални лик који је предсказао будуће, а ја видим то што оживљава успомену на онога кога су видели у пути.“[17] И обраћајући се иконоборцима, Дамаскин додаје, „Даље, завидљиви ђаволе! Завидиш нам због тога што ми видимо лик нашег владике и што смо преко њега освештени...“[18]

Посматрање лика Сина божјег на икони спасава душу, освештава „јер смо у суштини освештени од оног времена кад је Бог Реч примио пут, изједначио се са нама у свему, осим у греху, и несливено се сјединио с нашом природом и трајно обоготворио пут несливеним узајамним деловањем свога божанства и своје пути. И ми смо се у својој бити ослободили од онога времена кад је Син божји и Бог, који је у свом божанству изнад патњи, патио пошто је примио човечанску природу, и платио наш дуг изливши на нас верно и дивљења достојно искупљење...“[19]

Тако, говорећи о иконама, Дамаскин у својим теолошким посматрањима долази до врха хришћанских веровања и надања. Поштовање икона — исто као и поштовање светаца и њихових моштију, које он упоредо са иконама брани од иконобораца — образлаже се веровањем у обоготворење материје, до кога је дошло захваљујући оваплоћењу, у „теосис“ целокупног створеног света. Значајно је да идеја „теосиса“, [42]
чак ни у главном Дамаскиновом делу, „Тачан приказ православне вере“, нема ни приближно ону улогу каква јој је дата у беседама о иконама. Поштовање освећених материјалних

[15] Oratio II, cap. 5. Migne 94, col. 1288 A. B (cf. Or. III, 2, col. 1320 B). Уп. такође „De Fide Orthodoxa“ lib. IV, cap. 16, col. 1169 D—1172 A.

[16] Or. II, 20, col. 1308 A; Or. III, 12, col. 1333 D.

[17] Or. I, cap. 22, col. 1256 A.

[18] Or. II, cap. 6, col. 1288 B C (cf. Or. III, cap. 3, col. 1320 C D).

[19] Or. I, cap. 21, col. 1253 B.

предмета, као и поштовање светаца и њихових телесних остатака, изводи се из обоготворења света, оствареног доласком божјим на земљу и сједињавањем пути с божанством.

„Према томе, како да не приказујемо спасоносне страсти и чудеса Христа Бога, да бих, кад ме пита син мој, шта је то — рекао да је Бог Реч постао човек и да је његовом помоћу не само Израиљ прешао Јордан, већ се сва природа вратила древном блаженству."[20]

Дамаскинове беседе о иконама одишу осећањем освећености коју су створени свет и човечанско биће, преко Богочовека, стекли додиром са Богом. Природа човечанска је, према Дамаскину, чак и виша од анђеоске, јер „Бог није постао анђео, већ је постао стварни и истински човек".[21] „Не клањам се материји (οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ)", каже он на другом месту,[22] „већ се клањам Творцу материје, који је ради мене постао материја, који је благоизволео да живи у материји и да кроз материју пружи мени спасење; и нећу престати да поштујем материју (καὶ σέβων οὐ παύσομαι τὴν ὕλην), кроз коју је извршено моје спасење." Поштовање икона је као нека манифестација тог осећања освећености света и вере у његово коначно и целокупно обоготворење.

У иконоборству Јован Дамаскин види манихејско гнушање према материји: „Не куди материју" — обраћа се он цару иконоборцу — „она није презрена, јер није ништа презрено што је произишло од Бога. То је мудровање манихејаца."[23]

Ортодоксни писци су касније стално оптуживали иконоборце због манихејства; манихејце подразумева вероватно и патријарх Герман говорећи о „древним јеретицима", чије се заблуде побијају приказивањем Христа на иконама. Према томе, и овде видимо у противиконоборачкој литератури јединствену развојну линију.

Навели смо само мали број података у списима Јована Дамаскина који би се могли навести као доказ да је за њега проблем поштовања икона био везан за питање христолошке догматике; зато смо настојали да одаберемо карактеристичне примере који дају осетити сав занос његовог доказивања и значај који ова мисао има у његовом систему. Чини се ипак, да су и ти малобројни подаци довољно изразити и уверљиви,

[20] Or. I, cap. 18, col. 1249 A.
[21] Or. III, cap. 26, col. 1348 A B.
[22] Or. I, cap. 16, col. 1245 A B; cf. Or. III, cap. 24, col. 1353 A.
[23] Or. I, col. 1245 C.

те се задовољавамо њима, па ћемо се укратко задржати на посланицама које су сачуване под именом Григорија II.

Две посланице цару Лаву су, према аргументима Карла Шварцлозеа,[24] интерполиране и не припадају, у оном облику [43] у коме су сачуване, папи Григорију II, већ неком непознатом византијском браниоцу икона, мада ми изгледа сигурно да њихову основу сачињава аутентичан текст папских писама. Уосталом, питање ауторства за нас овде није битно; важно је само то да се у овим писмима, као и у свим апологијама икона без изузетка, оправданост приказивања Христа на сликама доказује његовим оваплоћењем. У њима се наилази и на карактеристично супротстављање Сина божјег, виђеног и због тога описивог, Богу Оцу, невидљивом и због тога неописивом: „Зашто не описујемо Оца Господа Исуса Христа? Зато што га нисмо видели... а да смо га видели и упознали исто онако као и његовог Сина — потрудили бисмо се да га опишемо и прикажемо на слици..."[25]

Мисао која нас занима знатно је више развијена и јасније исказана у несумњиво аутентичној посланици Григорија II патријарху Герману, јер су у њој на првом месту теолошка питања, док посланице цару Лаву III главну пажњу поклањају црквено-политичким питањима. Позвавши се на одлуке Трулског сабора, да се Христос слика у свом човечанском облику, „да бисмо помоћу такве слике могли посматрати у смирењу Бога Речи његову величину и подсећати се на његов живот у пути, његова страдања и спасоносну смрт и искупљење које је одатле произишло", Григорије II каже даље: „Ако се пророчанства нису испунила, онда нека се и не приказује оно што се још није догодило, тј. ако се Господ није оваплотио, онда нека се и не приказује његов свети лик у човечанском облику; ако се он није родио у Витлејему од преславне дјеве Богородице, ако мудраци нису доносили дарове, ако се пастирима није јавио анђео, ако мноштво небеске војске није певало песму рођеноме, ако онај који све носи није био ношен, као чедо, у бедрима оне која га је родила и који даје храну сваком телу, није се хранио млеком, онда нека ово не приказују." И после још низа сличних, реторички вештих хипотетичких конструкција, обухвативши сав Христов земаљски живот, Григорије закључује: „Али, будући да је све то било и јесте велика и благочестива тајна, онда нека, кад би то било могућно, и

[24] *Karl Schwarzlose*, Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, Gotha 1890, 113 sq.
[25] Mansi XII, col. 963.

небо, и земља, и море, и све животиње и биљке, и све обавештава о томе и гласом, и писмом, и сликом.“[26]

Прећи ћемо сад на последњег апологета из периода који разматрамо — Георгија Кипранина. Његова дела нису сачувана. Изгледа да није ништа ни писао, већ се прославио усменим проповедима и нарочито својим аскетским животом. Акта VII васељенског сабора кажу да је он „од детињства сматрао за боље, придржавајући се пророкових речи, да седи и ћути“. Његово учење о иконама познато нам је само из Поуке стараца о св. иконама (Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων), коју је забележио његов ученик Теосев. Овај спис, који је Б. М. Мелиорански издао по рукопису Московске синодске библиотеке,[27] представља тачан запис диску-
[44] сије која је вођена, краће време пре сабора из 754, између старца Георгија и неког иконоборца, епископа Козме. Тиме је условљен и садржај овог списа: Георгије не развија овде, слично претходним писцима, читав систем разноврсних доказа у прилог култа икона, већ само одговара на аргументе иконоборца Козме. Ови последњи своде се на уобичајене, нарочито за иконоборство раног периода, оптужбе због иконопоклонства. На тај начин, цео спор се окреће око једне тачке, па су сва настојања старца Георгија усмерена на то да побије иконоборачке оптужбе због идолопоклонства и да докаже њихову неоснованост. Утолико је карактеристичније да Георгије на једном месту, и то на самом почетку дискусије, ипак износи идеју о повезаности питања о иконама с догмом о искупљењу;[28] али, како Козма на то не реагује већ уместо одговора наставља са својим ранијим оптужбама, позивајући се на текстове Старог завета, разговор се на то више не враћа.[29] Но, за нас је важно да је Георгије

[26] Migne 98, col. 152 A—C.

[27] *Б. М. Мелиоранский*, Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за православие в VIII веке (Записки историко-филол. фак. имп. с. петерб. унив., LIX), Петроград 1901.

[28] Мелиоранский, н. д., стр. X (лист 146 b рукописа). Ова мисао изречена је и још једном, у I делу Георгијевих Поука (н. д., стр. V); али, како тачно указује Мелиорански, I део је додат овом спису тек касније, и то после сабора 754. г. Стога, сходно задатку наше студије, остављамо га по страни и обраћамо пажњу искључиво на II и III део овог списа, који су писани пре тог сабора.

[29] Овај пример доказује чак да у време које је непосредно претходило сазиву сабора из 754. г. тежња да се питање о иконама повеже с христолошком догматиком била је јача у православном табору него у табору њихових противника; свакако ова тежња је јача код Георгија Кипранина него код његовог противника. Познато је такође да се и „јересијарх“ Константин Наколијски, у свом разго-

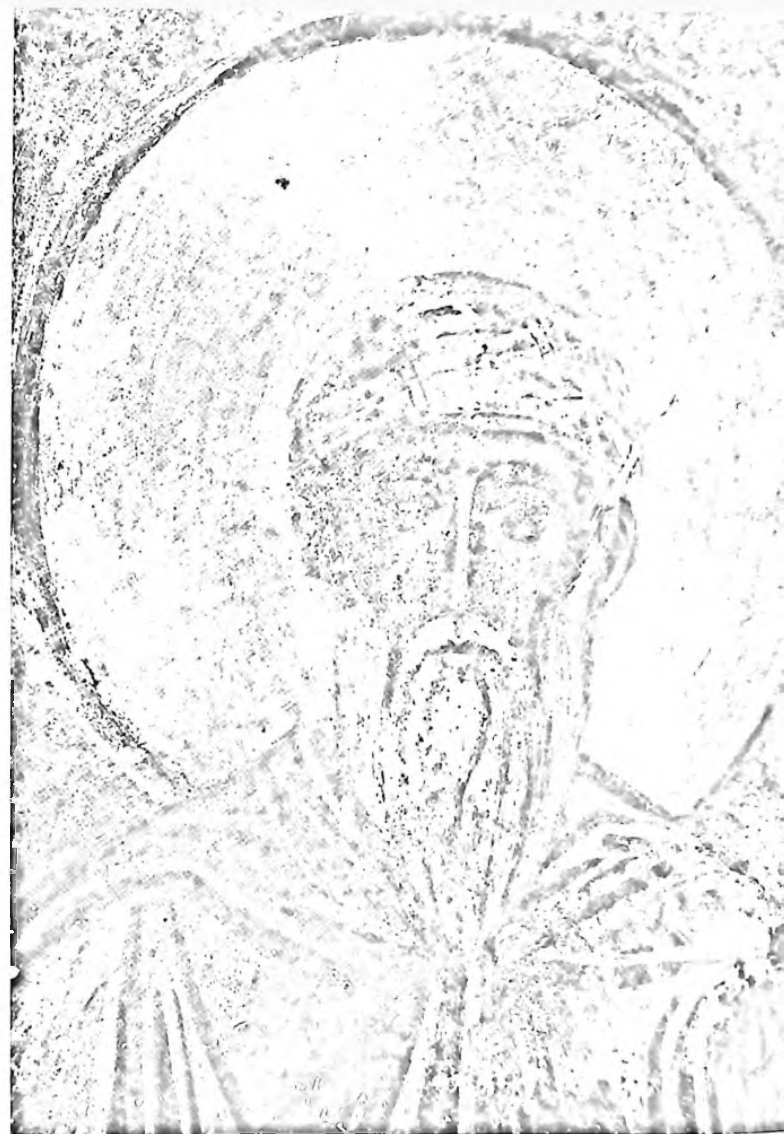
изрекао мисао која нас овде занима, а веома занимљива је [45]
и његова формулација ове мисли: „Онај ко мисли као ти“, каже старац Козми, „хули Христа, Сина Божјег, и не исповеда његов *домострој у пути* (τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν)“.

То је управо она формулација, толико омиљена у полемици присталица икона каснијег доба, коју научници нису нашли у старијој православној литератури, те су тврдили да се пре иконоборачког сабора из 754. питање о иконама није доводило у везу с догмом о искупљењу. Према томе, довољно би било једноставно указати на наведено место из „Нутесије“ Георгија Кипранина да би се доказала погрешност таквог гледања. Не задовољавајући се тим, настојали смо да покажемо да је спор о иконама од самог почетка — чак још и у претходном веку (Јован Солунски) — био у православном табору изразито догматички обојен и од првих корака стављен у везу с христолошком догматиком и у зависност од ње. Чини ми се да примери које сам навео врло речито о томе говоре. Не поричем при томе да се идеја

вору с патријархом Германом, задовољио тиме што је навео, као доказ против икона, другу Мојсијеву заповест; Герман је, међутим, као одговор на то, развио читав систем доказа у корист икона, задржавајући се посебно на питањима христолошке природе (Германова посланица Јовану Синадском). Из историјских извора не види се да су, у првом периоду борбе, иконоборци оптуживали поштоваоце икона за било шта осим за идолопоклонство. Према томе, више основа имало би тврђење да су христолошка расправљања иконоборачког сабора била само одговор на аргументе православне странке, а никако не супротно; у сваком случају такво тврђење не би тако очигледно противречило историјским подацима, како им противречи — то смо видели — супротно тврђење на које се тако често наилази. Међутим, не бих био склон да прихватим ни такво гледиште (мада за његово побијање нема неоспорних аргумената, какве смо навели против супротног гледишта). Изгледа ми да су и за иконоборце њихова догматичка схватања била основна и да објашњењу суштине борбе против култа икона треба прићи управо путем откривања догматичких корена иконоклазма. Ти корени моћи ће се можда открити поређењем свих познатих манифестација иконоборства и разматрањем њихових догматичких основа, подразумевајући ту не само одбацивање икона него и негативан став најрадикалнијих иконобораца према култу Богородице, светаца и поштовању моштију, као и гледиште иконобораца да еухаристија представља само слику Христову (што је у догматичком погледу свакако важно, али у науци сасвим незапажено). Откривање полазне догматичке тачке свих тих схватања, с једне стране, а с друге, степена утицаја којима је била изложена иконоборачка странка од стране источних култура и правог карактера њеног односа према другим јеретичким учењима и струјањима, можда ће дати решење загонетне суштине иконоборачког покрета, до сада још неодгонетнуте, и дозволити да се тај покрет укључи у низ христолошких јереси, као њихова последња и завршна карика.

о којој је реч касније износила још чешће него у периоду који овде проучавамо: ову идеју, као основну, користили су касније све више — и ово је сасвим природно. Тачно је и то да је ова мисао постепено добијала унеколико другачију формулацију: заоштравањем борбе страсти су се разбуктавале и оптужбе добијале већу полемичку жестину — и ово је такође сасвим природно. Полазна теза према којој могућност Христова приказивања на иконама произилази из његовог оваплоћења, потврђујући истинитост његовог „спасоносног домостроја у пути" побијајући у исти мах оне који у то не верују, постепено је, са све већом жестином борбе, прерасла у оптужбу да инсистирање на немогућности Христова приказивања значи одрицање истинитости његовог очеловечења, а према томе и обарање његове спасоносне „економије". Не може се повући јасна граница између тих теза и оптужби: јасно је да је то једна те иста идеја, само по форми различито изражена. Ствар није у форми, која зависи од спољашњих услова, и било би сасвим погрешно руководити се овде ма каквим спољно-формалним критеријима. Није ствар ни у томе, да ли је у овој вези употребљена реч „економија" — οἰκονομία („домострој"), већ само у идејној садржини. Само посматрајући суштину и догматички значај мисли можемо да утврдимо, да ли је овај или онај писац доводио или није доводио питање о иконама у везу са христолошком догматиком, а само то је важно. Реч „економија" — „домострој", напротив, сама по себи још нимало не решава питање. Оптужбе због обарања Христова „домостроја" подизали су браниоци икона против иконобораца из различитих разлога: с једне стране, зато што су заиста веровали да је Христово приказивање на слици условљено вером у истинитост његовог оваплоћења; с друге стране и због тога, на пример, што су иконоборци говорили да је свет ослободио од идолопоклонства не само Христос
[46] већ такође и цар Лав III или уопште „неко други" и тиме као да су умањивали Христов подвиг. Јасно је да у овом случају нема догматичко-христолошког момента. У Германовим и Дамаскиновим списима, како произлази из наведених цитата, он је несумњиво присутан и, без обзира на разлике у формулацији, игра прворазредну улогу.[80]

[80] Треба такође забележити да одлуке иконоборачког сабора из 754. г. непрестано полемишу против аргумената православних да се иконе смеју правити услед Христова очеловечења. То наравно потврђује — уколико су потврде уопште потребне после свега што је речено — да су такви аргументи били и пре 754. г. распрострањени међу присталицама икона. (Уп. нпр. Mansi XIII, 337: „Ко покуша да



8. Св. Јован Дамаскин, фреска из Нереза из 1164.

9. Мозаик у апсиди цркве Кити на Кипру, Почетак VII в. →
(Фото Courtauld Institute of Art).



Истраживање Мелиоранског показало је да је позната Oratio adversus Constantinum Caballinum,[31] коју су раније приписивали Јовану Дамаскину, компилација састављена на основу аутентичних беседа Јована Дамаскина и Нутесије Георгија Кипранина, било непосредно или преко дела Јована Јерусалимског.[32] Беседе против Константина Кабалина и дела Јована Јерусалимског настали су, како је доказао исти научник, кратко време пре VII васељенског сабора и увелико су послужили као догматичка основа саборским дискусијама и одлукама; оправдавање икона догмом о истинитом оваплоћењу и оптужбе против иконобораца због обарања те догме играју у овим списима, као и на самом сабору, централну, доминантну улогу. Због чега су, питамо се, Јован Јерусалимски и аутор Беседе против Константина Кабалина[33]

неописиво биће Бога Речи и ипостазу његову, због његовог оваплоћења, прикаже на иконама у човечанском облику помоћу материјалних боја и више не мисли као богослов да је он и после оваплоћења ипак неописив, нека буде анатема.")

[31] Migne 95, col. 309—344.

[32] Од дела Јована Јерусалимског објављен је само његов Διάλογος στηλευτικός (Migne 96, col. 1347—1362 и Migne 109, col. 501—516). Друго дело, изгледа знатно интересантније и важније, још није објављено. Познато је у три редакције. Две од њих биле су познате већ Комбефису и Лекиену (у рукописима Regius 2428, сада Bibliothèque Nationale, fonds anciens 900, и Regius 2951, сада 1115) који су их сматрали за редакције Oratio adversus Constantinum Caballinum. Међутим, Мелиорански доказује убедљиво да су то дела Јована Јерусалимског, и то две редакције његове посланице, састављене на основу Дамаскинових беседа и поука Георгија Кипранина. Трећу редакцију посланице Јована Јерусалимског Мелиорански је пронашао у Московској синодској библиотеци (ркп. 197, f. 192 v — 199 и ркп. 201, f. 131 сл.). По мишљењу Мелиоранског, заснованом на подацима Комбефиса и Лекиена, она је врло блиска редакцијама париских рукописа, нарочито Regius 2428, с којом се чак можда подудара.

[33] *Мелиоранский*, н. д. стр. 99 сматра да се Oratio adv. Const. Cab. не може приписати Јовану Јерусалимском, иако због њене велике сличности са Јовановим делима ово на први поглед може изгледати вероватно (напоменули смо већ да су Комбефис и Лекиен сматрали списе Јована Јерусалимског за редакције Oratio adv. Const. Cab.). На жалост, Мелиорански своје гледиште не образлаже. Чини се и мени да Oratio adv. Const. Cab. не припада Јовану Јерусалимском, јер се у њој налази и ова реченица (Migne 95, col. 323 A.): „Ако нећеш да их (иконе) поштујеш, нико те не присиљава; али немој бар да их бешчастиш и називаш идолима..." Таква изненађујућа концесија иконоборцима нимало се не слаже са личношћу синкела Јована, колико се о њој може судити према актима VII васељенског сабора. Дефинитиван суд о овом питању моћи ће се донети тек на основу проучавања рукописа дела Јована Јерусалимског, која су нам засада неприступачна. Узгред буди речено да се нимало не слажемо с мишљењем Мелиоранског (н. д. 99) да је улога синкела

узели за основу својих списа Дамаскинове беседе и Кипранинове поуке, ако не због тога што су видели да је све најбитније већ речено у њима и што су основне идеје већ наго-
[47] вештене. Такво укључивање мисли и аргумената писаца претходног поколења у делу каснијих аутора јасно показује континуитет и јединство развојне линије у ортодоксној литератури из доба иконоборства. Ова линија води од представника цркве с краја VII века (Трулски сабор и Јован Солунски)[34] Герману,[35] од Германа и Јована Дамаскина Григорију II[36] и затим Георгију Кипранину, који је несумњиво био упознат с делима свих ових аутора,[37] од Дамаскина и Кипранина Јовану Јерусалимском и аутору Беседе против Константина Кабалина; а одатле VII васељенском сабору и затим Теодору Студиту и патријарху Никифору. И кроз цео тај низ апологетичких списа као црвена нит пролази мисао да иконе потврђују стварност Христовог оваплоћења и побијају неверовање у његову истинитост.

Анализирајући теолошку суштину спора о иконама, већ су Харнак[38] и нарочито Шварцлозе[39] поклонили знатну па-

Јована на сабору била „незнатна". Напротив, представник источних патријараха, синкел Јован, од свих учесника сабора је најистакнутија и најзначајнија личност, упоредо са патријархом Тарасијем. Поред осталог, ниједан члан сабора није инсистирао тако упорно као синкел Јован на томе да иконоборство обара догму о искупљењу.

[34] Јован, архиепископ солунски, био је учесник и представник папског престола на VI васељенском сабору (680): уп. Mansi XI, 640, 669, 688. Код ранијих аутора не налазимо правдања икона догмом о оваплоћењу, чак ни у полемици и одбрани икона против Јудејаца код Леонтија, епископа Неапоља на Кипру (умро убрзо после 642). Догматичком образложењу култа икона источна црква је приступила пошто је у борби против христолошких јереси дефинитивно израдила своје христолошко учење. У извесним иконокластичким списима, приписиваним св. Епифанију, наилазимо на полемику против аргумената православних да је приказивање Христа на сликама оправдано због његовог оваплоћења. Али, супротно Холу, који је издао та три списа и покушао да докаже да их је стварно написао Епифаније (*Karl Holl*, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung, Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissensch. XXXV, 1916, 828—868), сматрам да је један од тих списа фалсификат, а да су два друга јако интерполирана. По моме мишљењу, фаслификовање је извршено после сабора из 754. тако да нисмо имали разлога да их користимо у овој студији. В. сада у овој књизи, стр. 67 сл.

[35] В. горе стр. 150-152.

[36] Зависност Григорија од Дамаскина доказао је *Schwarzlose*, op. cit. 120 sq.

[37] *Мелиоранский*, н. д. 18.

[38] *Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte³, Freiburg 1894, 450 sq.

[39] *Schwarzlose*, Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit, Gotha 1890.

жњу овој идеји. Шварцлозе је оправдано тврдио да су се православни, бранећи поштовање икона, борили у ствари за догму о искупљењу. Међутим, он није био доследан у својим схватањима. У теолошкој егзегези списа поштовалаца [48]
икона и он се често руководио искључиво спољно-формалним критеријумом, па је заступао погрешно мишљење да се у ортодоксној литератури христолошки аргументи појављују тек после сабора из 754. г.[40] Полазећи управо од те поставке, Андрејев је инсистирао на томе да је поменуто схватање Шварцлозеа погрешно и да је немогуће у заштити култа икона видети борбу за догму о оваплоћењу, уколико су поборници икона на везу између те догме и поштовања икона указали тек више деценија после избијања спора.[41]

Треба рећи да је, под условом да је правилна претпоставка коју је бранио Андрејев, његов закључак сасвим оправдан. Али, после дугог низа изворних сведочанстава која смо навели, неодрживост те претпоставке постаје очевидна. На тај начин, гледиште које је Андрејев оспоравао, добија нове, чврсте основе и тиме се раштчишћава пут ка правилнијем схватању суштине спора око икона.

Наслов оригинала: Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества, Seminarium Kondakovianum 1 (1927) 35—48.

Превела *Јованка Лазаревић*

[40] Због таквих аргумената у „Oratio adv. Const. Cab." Шварцлозе је, између осталог, доказивао да тај спис не потиче од Јована Дамаскина, који је умро још пре иконокластичког сабора 754. г. што, по његовом мишљењу, произилази из формуле проклетства која је на њега примењена на овом сабору („Света Тројица тројицу одбацује", тј. Германа, Георгија и Јована). „Oratio adv. Const. Cab." заиста не припада Дамаскину, али су аргументи којима Шварцлозе то доказује сасвим погрешни. То је приметио, међутим, колико ми је познато, само *Б. М. Мелиоранский* (н. д. 88 сл.), скренувши пажњу на то да наведена формула сабора ништа не говори о смрти лица на које се она односи (у исту грешку као Шварцлозе падају и *Ehrhard* у: *Krumbacher*, Geschichte der byzantinischen Literatur², стр. 68 и *Langen*, Johannes von Damaskus, Gotha 1879).

[41] *Андреев*, н. д. 154—156.

РИМ И ВИЗАНТИЈА У БОРБИ ЗА КУЛТ ИКОНА

(Папа Хадријан I и Седми васељенски сабор у Никеји)

[73] Свака студија из историје византијско-римских односа јесте и прилог историји разилажења између два хришћанска светска средишта. Разилажење између Рима и Византије вршило се полако, често неприметно, али и незаустављиво, и на обема странама значило је борбу за духовну самосталност. Јер, у процесу раздвајања, Византија и Рим формирали су своју духовну особеност.

Они, истина, у хришћанству и у антици имају своје заједничке религиозне и културне темеље, и ти заједнички духовни корени представљају, упркос свему, јемство за извесно јединство хришћанског света наспрам свих других културних сфера које нису искусиле преображајну снагу хришћанства и творачку снагу антике. Уколико је, пак, развој текао под сасвим различитим историјским предусловима, заједничка прадобра прерађивана су на хришћанском Истоку друкчије него на хришћанском Западу. Ако је полазна тачка и била исто, развојне линије пошле су, међутим, различитим правцима и постепено се разилазиле све даље, одступале све јаче — док најзад није достигнута раздаљина на којој је осећање узајамне повезаности заглушено осећањем све већег отуђења и хришћански свет се расцепио на два дела.

Тај расцеп — црквена шизма која је заувек раздвојила Исток и Запад — нипошто није био ненадан или чак случајан догађај; био је то само крајњи исход дуготрајног процеса узајамног отуђивања, који се може пратити вековима уназад. У којем год тренутку ми посматрали византијско-западне односе, који год проблем издвојили, увек и свуда наилазимо, кад погледамо изближе, на темељне различности целокупног начина мишљења и схватања. Томе ниуколико не про-

тивречи ни чињеница да су Цариград и Рим, кроз више од пола миленија, често умели да постигну споразум у најважнијим питањима вере, да су налазили догматске формуле које су задовољавале обе стране. Изговаране су исте формуле, али су схватане у Византији друкчије него у Риму. Једнодушност је у ствари увек била само привидна, а иза те тобожње сагласности криле су се сасвим реалне и веома дубоке супротности целокупног духовног става.

Да покажемо то овде на једном примеру који потиче из [74] доба иконоборства и пружа могућност за конфронтацију схватања Истока и Запада о смислу и сврси религиозне уметности. По себи се разуме да ми нећемо да упоређујемо — рецимо — становиште византијских иконобораца са становиштем папства наклоњеног иконама, па ни став византијских иконодула са држањем Карла Великог, непријатеља адорације. Јер у овим случајевима је размимоилажење не само исувише очигледно да би захтевало доказа, него и безначајно за наш проблем: јер, правоверни Византинци одбацивали су византијско иконоборство бар исто онако одлучно као и папа, док став великог франачког краља према проблему икона није само противречио правоверном византијском схватању него није наилазио на одобравање ни код папе. Упоређивати треба, напротив, гледишта оних Византинаца и западњака који су за време иконоборства припадали једном табору и споља изгледали сасвим једнодушни. Предмет расправљања није један од оних честих сукоба Рима и Византије, него чин помирења. Проучићемо један документ који у свом главном делу — оном делу који нас овде једино занима — има посве пријатељске намере и тежи да његове примаоце учврсти и одобри у њиховој одлуци.

Успостављање поштовања икона на VII васељенском сабору у Никеји, којим је окончан први период иконоборства, извршено је — као што је познато — у савршеној једнодушности између Рима и Византије. Оно је значило победу како за правоверне Византинце, који су деценијама били изложени најтежим прогонима од стране иконобораца, тако и за папство које се било упорно борило против иконокластичке јереси. Сабору су присуствовала два папска легата, којима су указиване све почасти што су им доликовале, који су као представници најстаријег по рангу бискупског седишта увек први гласали и све саборске одлуке потписали. На другој седници сабора (26. септембра 787) прочитана су два писма папе Хадријана I; прво је упућено ви-

зантијским владарима Константину VI и Ирини[1], а друго — мање подробно и мање занимљиво — цариградском патријарху Тарасију, председнику никејског сабора.[2]

Прво писмо, које носи датум 27. октобра 785, биће полазна тачка наше расправе, и ваља упоредити његов оригинални латински текст са оним грчким преводом у којем је писмо поднесено члановима сабора и наишло на њихово потпуно одобравање.

Отуђењу између хришћанског Истока и Запада, о којем је малопре било речи, допринела је и околност да у средњем веку Исток и Запад више нису имали заједнички језик. Настало је разграничење два света — у сваком погледу, па и у језичком. Откако је под Ираклијем византијска влада престала да се вештачки придржава латинског језика, познавање латинског постаје на Истоку права реткост, док знање грчког на Западу све више назадује. Отуд честе грешке и
[75] извртања у преводима: с једне стране свесна, намерна извртања која се користе језичким незнањем околине; с друге стране нехотична извртања услед оскудног знања дотичног језика и недовољне преводилачке вештине. Извртања оне прве врсте налазимо управо у грчком преводу Хадријановог писма; жртва извртања првенствено услед преводиочеве неспособности постали су пак, као што је познато, целокупна акта никејског сабора при њиховом првом преношењу на латински.

Грубе грешке у том преводу, који је непосредно по завршетку Никејског сабора урађен по наређењу папе Хадријана I и достављен Карлу Великом, подстакле су ученог папиног библиотекара Анастасија, у седамдесетим годинама IX века, да се подухвати новог превођења никејских аката. Анастасије је преводио веома брижљиво и тачно, тако да његов латински превод и оригинални грчки текст аката по правилу потпуно одговарају један другом. Међутим, кад је дошао до писма папе Хадријана, приметио је Анастасије, коме је латински оригинал био добро познат, да грчки текст никејских списа не преноси то писмо потпуно, да завршетак писма недостаје у грчком преводу. Под тим околностима одустао је Анастасије од превода грчког текста папиног писма поново на латински, него је узео латински оригинал и уклопио га на одговарајућем месту свог превода. Благодарећи Анастасијевој будности, имамо дакле латински оригинални

[1] Mansi XII, 1055 A — 1075 D.
[2] Ibid. 1078 C — 1083 D.

текст папиног писма и можемо га упоредити са грчким преводом у којем је прочитан на никејском сабору.

У том писму папа Хадријан I најпре поздравља намеру византијског цара Константина VI и царице Ирине да успоставе поштовање икона. Уколико ту намеру остваре, свет ће их назвати новим Константином и новом Јеленом, поготову ако се, попут Константина Великог и његове мајке Јелене, буду држали учења цркве св. Петра, старешине апостолâ. Старешина апостолâ, коме је Господ подарио моћ везивања и разрешења, штитиће их онда и потчиниће њима све варварске народе. Св. Петар, старешина апостолâ, који је први заузимао апостолски престо, предао га је по божјој заповести својим наследницима; а они су учили да се поштују иконе Христа, св. Богородице, апостолâ и свих светаца. За потврду, Хадријан наводи познату легенду о папи Силвестру: Константину Великом појавили су се у сну Петар и Павле; али цар није знао ко су ти посетиоци у његовом сну, док му папа Силвестар није показао слику двојице апостола. Према томе, већ је Силвестар признавао иконе. Доцније је Григорије Велики указао на то да иконе замењују Свето писмо неписменима. Али, на жалост византијски цар Лав III одрекао се праве вере и започео борбу против икона. Хадријанови претходници, папе Григорије II и Григорије III, позивали су тог цара, а папе Захарије, Стефан II, Павле и Стефан III следеће владаре у више наврата да врате иконе. То исто чини сада и он, Хадријан, преклињући владаре да се држе праве вере и своје поданике приведу правоверју. Хадријан затим износи своје аргументе за поштовање икона и [76]
настоји да докаже како поштовање икона није идолатрија, као што тврде непријатељи икона. Овом само негативном аргументацијом — одбијање изједначења иконолатрије и идолатрије — исцрпено је у суштини оно што је папа имао са своје стране да каже у вези са питањем икона. Он при том указује на чињеницу да већ Стари завет зна за ликовне представе, као што је, на пример, Херувим ког је поставио Мојсије, а затим наводи низ места из списа латинских и грчких црквених отаца, која по његовом мишљењу такође говоре у прилог икона. Ослањајући се на та сведочанства из Светог писма и из патристичке литературе, он поново усрдно моли владаре да успоставе поштовање икона и тако докажу своју верност учењима свете римске цркве, па да буду примљени у крило те свете, католичке, апостолске и беспрекорне цркве. То је главни део папског писма који преноси и грчки превод.

Међутим, на завршетку својих излагања папа опомиње византијске владаре да врате апостолској столици патримоније св. Петра и провинције које је иконоборац Лав III отео римској јурисдикцији; затим, истичући са посебним нагласком примат римске цркве, изражава чуђење што царево писмо које му је приспело назива цариградског патријарха Тарасија васељенским патријархом: моли да се тај назив више не употребљава за византијског патријарха; на крају исказује своје негодовање што је Тарасије из световњаштва постављен на патријаршијски престо: то неканонско постављање одобрава само зато што је Тарасије тако искрено одан ствари поштовања икона.

Тај завршни део папиног писма Византинци су једноставно затајили: није преведен на грчки језик и према томе ни поднесен црквеном сабору у Никеји. Разлози су сасвим јасни. Заиста је иконоборац Лав III био конфисковао папске патримоније у јужној Италији а јужноиталијанске провинције, као и Илирик, одвојио од римске дијецезе, припојивши их Цариградској патријаршији; али ни правоверни Византинци нису били склони да пусте из руку посед који је стекао један иконоборац. Заиста је патријарх Тарасије пре свог устоличења био световњак, али Византинци, сасвим разумљиво, нису били расположени да дотични папин прекор саопште члановима сабора, поготово што беше уперен против личности председника сабора. Исто тако нису могли осетити ни потребу да изнесу пред јавност папина излагања о римском примату и приговоре титули васељенског патријарха, око које се водио спор већ два столећа, Тако је дакле завршетак папина писма — вероватно уз пристанак папских легата[3] — изостављен и није допро до ушију члановима Никејског сабора. Упркос важности питања која Хадријан I овде додирује и која сва спадају у историју раздвајања два светска средишта, ми се на овом завршном делу папиног писма не можемо дуже задржати, јер се не односи непосредно
[77] на питање икона. Запамтимо само чињеницу да су Грци из добро промишљених разлога затајили завршни део Хадријановог писма, и усредсредимо пажњу на главни део писма који је преведен и прочитан на сабору. Поставља се питање како је преведен и у каквом облику је поднесен црквеном сабору.

[3] Пошто је прочитано тако дотерано папино писмо, римски легати су изричито потврдили сабору да је то оно писмо које су примили од папе ради предаје владарима. Уп. Mansi XII, 1075 D.

Прерада папиног писма није се, наиме, ограничила на затајивање његовог завршног дела; и у делу које су Византинци прихватили и прочитали на сабору, грчки превод на многим местима и то битно одступа од латинског оригиналног текста. Одступања се у већини случајева тичу питања римског примата: та одступања нису додуше још никад подробније испитивана, али ипак пригодице већ истицана,[4] јер њихов смисао је сасвим јасан и лако разумљив. Једно одступање, или тачније допуна, односи се, међутим, непосредно на питање икона и, колико видим, још је нико није забележио: очигледно није сматрано да је вредна осврта. Ја бих, напротив, управо на ту малу допуну о питању икона скренуо пажњу; на одступањима у питању примата зауставићу се само сасвим кратко и само да бих на више примера показао како измене изведене са византијске стране у папином писму нису биле случајне него су тежиле да постигну сасвим одређене циљеве.

Са коликим је нагласком Хадријан I у свом писму указивао на право примата римске цркве и на наследство св. Петра, показао је ваљда већ и напред укратко наведени садржај. У главном делу његовог писма три места изгледају особито карактеристична у овом погледу, а сва та три места пренели су Византинци у измењеном виду. Тако Хадријан опомиње владаре да се држе „правоверних предања цркве св. Петра, старешине апостолâ“; грчки превод препоручује, међутим, придржавање „правоверним предањима цркве св. Петра и Павла, старешинâ апостолских“.[5] Папа говори о моћи везивања и разрешења коју је Бог подарио старешини апостолâ Петру; али Византинци опет наводе апостолске старешине у множини[6], тј. папа се позива на Матеју 16. 19, а Византинци на Мат. 18, 18, па иза тога просто изостављају подужи пасус који служи величању римске бискупске столице. Папа затим поново помиње „старешину апостолâ св. Петра, који је први заузимао апостол-

[4] *Hefele*, Conciliengeschichte III (1877) 449, нап. 1. *Schwarzlose*, Der Bilderstreit (1890) 123, нап. 1.

[5] Mansi XII, 1057 A—1058 A: Orthodoxae fidei sequentes traditiones ecclesiae beati Petri apostolorum principis... — τῇ παραδόσει τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῆς ἐκκλησίας τοῦ ἁγίου Πέτρου καὶ Παύλου τῶν κορυφαίων ἀποστόλων ἐξακολουθήσῃ...

[6] Mansi XII, 1057 B—1058 B: Ipse princeps apostolorum, cui a Domino Deo ligandi solvendique peccata in caelo et in terra potestas data est... — τῶν κορυφαίων ἀποστόλων, οἷς ἐδόθη ἐξουσία παρ᾽ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ λόγου λύειν τε καὶ δεσμεῖν ἁμαρτίας ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ...

ски престо“; грчки преводилац, међутим говори о „св. старешинама апостолским који су положили темељ праве вере“[7], чиме је избегнуто указивање како на Петра тако и на
[78] апостолски престо. Тако се овде — много пре црквеног расцепа — води својеврсна прикривена полемика против монархијског принципа управљања црквом који заступа папа, полемика која напада само исходиште римског учења. У каквој год вези папа помињао старешину апостолâ, Петра, Византинци стављају старешине апостолâ у множини; на једном месту пак изричито помињу поред Петра и Павла, што изгледа особито занимљиво и зато особито спретно што папа сам у наставку прича легенду о Силвестру, у којој се Константину Великом приказују управо Петар и Павле, тако да је указивање на двојицу апостола као два стуба хришћанске цркве морало слушаоцима да буде сасвим убедљиво.

Сасвим је јасно, према томе, да измене у грчком преводу нису случајне, него потичу из добро промишљених разлога и теже постизању сасвим одређеног циља: папино писмо требало је да буде доведено у склад са схватањима источне цркве.

Ако сад пређемо на разматрање измене коју је грчки преводилац извршио у папиним излагањима о питању икона, можемо унапред и потпуно извесно очекивати да ни та измена односно допуна неће бити случајна, да ће и она имати задатак да папина објашњења о иконама прилагоди учењу византијске цркве.

Бранећи иконе од иконокластичких приговора, Хадријан се позива на једног од својих највећих претходника: Григорије I рекао је да неписмени могу са црквених зидова прочитати оно што у књигама нису кадри да читају.[8] Овом пак цитату грчки превод, скративши мало следећу реченицу оригинала, додаје са своје стране: „и помоћу њих (икона) бивају (гледаоци) уздизани ка слави и сећању на домострој у плоти нашег господа Исуса Христа“.[9]

[7] Mansi XII, 1057, C—1058 B: Nam ipse princeps apostolorum beatus Petrus, qui apostolicae sedi primitus praesedit... αὐτοὶ γὰρ οἱ ἅγιοι καὶ κορυφαῖοι τῶν ἀποστόλων, οἱ τὴν καθολικὴν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν ἐναρξάμενοι...

[8] Mansi XII, 1060: Sicut et praecipuus pater atque idoneus praedicator beatus Gregorius huius apostolicae sedis praesul ait, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent.

[9] Mansi XII, 1059 C: καθὼς ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ διάδοχος τῶν ἀποστόλων (уп. томе насупрот латински оригинал!) ἐκήρυξε, τοῦ πάντας ἀνθρώπους ἀγραμματίστους καὶ μὴ δυναμένους ἀναγνῶναι, θεωρεῖν τὰς εὐαγγελικὰς

У оригиналном тексту Хадријановог писма нема ничег сличног, Хадријан нигде не каже да иконе служе као сећање на Христово оваплоћење. Али можда се те речи налазе код Григорија Великог? Можда су савесни Грци допунили цитат Григоријева текста, запазивши да га је Хадријан скратио? Стварно је Хадријан из Григоријевих излагања о иконама извадио само једну реченицу, али ни потпуни цитат Григоријевог текста не садржи ништа од оног што му Грци подмећу. Став Григорија Великог према иконама удаљавао се од становишта византијских иконодула VIII века још јаче него став њиховог савременика папе Хадријана I. Као целина, дотична излагања Григорија I била би уопште неприхватљива за поштоваоце икона у Византији. Чувене Григоријеве речи на које се Хадријан позива налазе се у писму бискупу Серену из Масилије, који је наредио да се иконе
уклоне из храмова и униште, јер је видео како их обожавају [79]
многи његови парохијани. Григорије Велики најпре похваљује ревност којом је Серен устао против обожавања уметничких дела створених човековом руком. Али, затим наставља: „Па ипак не би требало да уништаваш иконе. Јер, иконе се постављају по црквама како би неписмени, гледајући их на зидовима, могли да прочитају оно што у књигама нису кадри да читају. Требало би, брате, да иконе сачуваш, а народ одвраћаш од њиховог обожавања.“[10] У другом писму Григорије се враћа на то питање и бискупа Серена поново поучава у истом смислу: „Што си забранио обожавање икона, ми смо заиста похвалили, али смо забранили да се разбију... Јер, једна је ствар обожавати икону, а друга опет помоћу иконе научити из историје шта ваља обожавати. Јер, оно што читаоцу пружа Свето писмо, то читању невичнима пружа икона; јер из иконе виде чак и необразовани чега се морају придржавати, са икона читају они који не знају слова. Зато икона особито туђим народима замењује читање.“[11]

ἱστορίας καὶ δι' αὐτῶν ἀνάγεσθαι πρὸς δόξαν καὶ ἀνάμνησιν τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ κυρίου καὶ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[10] Gregorii Reg. IX, 208 (M. G. Ep. II, стр. 195, 19—23): Et quidem zelum vos, ne quid manufactum adorari possit, habuisse laudamus, sed frangere easdem imagines non debuisse iudicamus. Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent (речи курзивом цитира Хадријан I), Tua ergo fraternitas et illa servare et ab eorum adoratu populum prohibere debuit...

[11] Gregorii Reg. XI, 10 (M. G. Ep. II, стр. 270, 9—16: et quidem quia eas adorari vetuisses, omnino laudavimus, fregisse vero reprehendi-

То је све што је Григорије Велики исказао у вези са питањем икона. Ни код њега ни у Хадријановом писму не може се открити ни трага од покушаја да се проблем икона повеже са догмом. Теза да се помоћу Христових икона учвршћује вера у оваплоћење потиче искључиво од грчког преводиоца Хадријановог писма. Оригинал није пружио ни најмањег ослонца за такав став. Поставља се питање: како да се објасни та допуна преводиочева, у чему је њен смисао?

Већ је напоменуто да Хадријанова аргументација у вези са питањем икона није баш особито компликована ни особито богата разлозима. Папа се у суштини ограничио на то да, указивањем на неке — не сасвим аналогне примере из Светог писма и на нека — не одреда убедљива — места у списима црквених отаца, одбије оптужбе иконобораца по којима поштовање икона није ништа друго до идолатрија.

Оптужба због идолатрије заиста је била полазна тачка иконоборачког напада; њоме је отпочела распра око икона у двадесетим годинама VIII века, тј. округло 60 година пре
[80] сазивања Никејског сабора и пре него што је Хадријан срочио своје писмо. Али, расправа око икона у Византији прешла је убрзо на потпуно друкчије и много компликованије постављена питања: проблем икона довођен је ту у везу са основним догмама хришћанске вере. Оптужбу због идолатрије, додуше, иконоборци — бар у VIII веку — нису сасвим напуштали, али се она ипак све мање истицала, и у време Никејског сабора није то питање уопште било у средишту дискусије у Византији, него напротив питање којег се дотиче грчки преводилац Хадријановог писма, указујући на Христово оваплоћење.

Већ крајем VII века, тј. неколико деценија пре почетка иконоборства налазе се у грчкој теолошкој литератури указивања на то да су Христове иконе засноване на његовом

mus... Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam, quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus; quia in ipsa ignorantes vident, quod sequi debeant, in ipsa legunt, qui litteras nesciunt. Unde praecipue gentibus pro lectione pictura est. — Уосталом Григорије Велики није, како се обично мисли, био први који је поставио начело да икона неписменима замењује Свето писмо. На ту мисао наилазимо, напротив, већ код Нила Синаита, Ep. IV, 61 (Migne Gr. 79, 577 D): ὅπως ἄν οἱ μὴ εἰδότες γράμματα, μηδὲ δυνάμενοι τὰς θείας ἀναγινώσκειν Γραφὰς τῇ θεωρίᾳ τῆς ζωγραφίας μνήμην τε λαμβάνωσιν τῆς τῶν γνησίως τῷ ἀληθινῷ Θεῷ δεδουλευκότων ἀνδραγαθίας... (цитирано на никејском сабору, Mansi XIII, 36).

оваплоћењу.[12] После избијања борбе око икона, грчки апологети икона одмах су ту идеју истакли у први план расправе. Тако патријарх Герман, тако и Јован Дамаскин, најзначајнији мислилац тог времена. Божанство се на слици не може представити, јер је невидљиво и несхватљиво; уколико се пак син божји оваплотио и постао човек, може и мора се представљати у његовом људском обличју, јер такве представе потврђују савршенство и стварност његовог оваплоћења. То је мисао водиља она три говора којима је Јован Дамаскин на почетку иконоборачке распре иступио као бранилац поштовања икона. И Дамаскин се, дакако, трудио да оповргне иконокластичко изједначавање поштовања икона и идолопоклонства, па већ код њега налазимо све оне аргументе које пружа писмо Хадријана I: указивање на херувиме у Старом завету, наглашавање користи од икона за неписмене и сл. Али, главни нагласак лежи код њега на повезивању Христових икона са догмом оваплоћења; у исти мах он настоји да разјасни разлику између обожавања и поштовања и као филозоф поставља питање о значењу појма εἰκών, као и о односу слике према насликаном. Дамаскинови говори против иконобораца — најзначајније и најоригиналније, мада не и најпознатије од свега што је икад написао — представљају целовит и сложен теолошко-филозофски систем. Али, језгро тог система сачињава управо мисао да оваплоћење божје овлашћује човека да представи Христа у његовом човечјем обличју, „онако како се приказао свету“.

Јован Дамаскин каже, на пример, у свом другом говору: „Да смо приказали лик невидљивог Бога, починили бисмо суштински грех. Јер, немогућно је у слици представити оно што је бестелесно и невидљиво и несхватљиво и безоблично“. Али, „пошто се Бог оваплотио и појавио на Земљи у телесном обличју и општио са људима и у својој неизрецивој доброти узео природу и обим, и изглед и боју плоти, ми не грешимо ако га прикажемо, јер ми жудимо да видимо [81]
његов лик“.[18]

[12] Подробније о томе у мојим Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites стр. 78 и д. и Seminarium Kondakovianum I, стр. 35 и д. (в. у овој књизи, стр. 88 и д. и 148 сл.). Уп. и *Schwarzlose*, Der Bilderstreit (1890) стр. 187 и д.

[13] Oratio II 5 (Migne Gr. 94, 1288 AB): Εἰ μὲν γὰρ τοῦ ἀοράτου Θεοῦ εἰκόνα ἐποιοῦμεν, ὄντως ἡμαρτάνομεν. Ἀδύνατον γὰρ τὸ ἀσώματον, καὶ ἀόρατον, καὶ ἀπερίγραπτον, καὶ ἀσχημάτιστον εἰκονισθῆναι... Θεοῦ γὰρ σαρκωθέντος, καὶ ὀφθέντος ἐπὶ γῆς σαρκί, καὶ ἀνθρώποις συναναστραφέντος, δι' ἄφατον ἀγαθότητα καὶ φύσιν, καὶ πάχος, καὶ σχῆμα, καὶ χρῶμα σαρκὸς ἀναλαβόντος, τούτου τὴν εἰκόνα ποιοῦντες, οὐ σφαλλόμεθα. Ποθοῦμεν γὰρ αὐτοῦ ἰδεῖν τὸν χαρακτῆρα.

Овде долази до савршено јасног израза све оно суштинско и управо пресудно у таквом религиозном ставу: жудња да се гледа људско обличје Спаситељево, ради подсећања на стварност његовог оваплоћења, које значи јемство за неварљивост човековог спасења. Како Јован Дамаскин каже на другом месту: „Угледах људско обличје Бога, и моја душа би спасена."[14]

Могли бисмо навести колико год хоћемо сличних изрека из Дамаскинових говора, као и из списа других византијских иконодула. Ови мисаони токови заједнички су свима — од Дамаскина до Студита — и што даље, излагани су све чешће и одлучније. Јер, у идеји повезивања проблема икона са христолошком догмом почива права суштина византијске науке о иконама: ако се син божји заиста оваплотио, он се без сумње може и ликовно представити; ко оспорава могућност његовог представљања, пориче стварност његовог оваплоћења и тиме подрива темеље вере у спасење. Отуд она необична упорност у борби око икона и изузетна огорченост ортодоксних Византинаца на иконокласте. Кад један члан Никејског сабора каже да су иконоборци гори од свих јеретика, јер хоће да оборе „домострој у плоти" (τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν)[15], то није полемичка фраза него израз најдубљег убеђења. Други бранилац поштовања икона, Георгије Кипарски, каже да иконокластичко одбијање Христових икона значи хуљење на Христа и порицање његовог домостроја у плоти.[16] Те речи о домостроју у плоти, (ἔνσαρκος οἰκονομία), које се понављају у оба, управо наведена, сведочанства, па и иначе се стално сусрећу у полемици ортодоксних Византинаца са иконоборцима — то баш и јесу речи које је грчки преводилац уклопио у писмо папе Хадријана, указујући на то да иконе служе веровању у Христов домострој у плоти и сећању на њ, да уздижу πρὸς δόξαν καὶ ἀνάμνησιν τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ κυρίου καὶ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Овај став, апсолутно неопходан по осећању византијских поштовалаца икона, недостајао је у папиним излагањима, и зато је у преводу накнадно унесен.

У Византији нису само присталице него и противници
[82] икона придавали највећу важност повезивању проблема икона са христолошком догмом. Византијски иконоборци бунили

[14] Or. I 22 (Migne 94, 1256 A): Εἶδον εἶδος Θεοῦ τὸ ἀνθρώπινον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχή.

[15] Mansi XIII, 164 A и 168 D.

[16] Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων, *Б. М. Мелиоранский*, Записки ист.-фил. Фак. имп. С. Петерб. Унив. LIX (1901) стр. X. и д. 146 b.

су се не само против поштовања него и против самог постојања икона, особито Христових слика. Јер, божанство се не може ликовно представити, а Христос није само човек него и Бог, и као такав не може бити представљен на икони. Христос има две природе: једну људску и једну божанску. Ко хоће да представи само његову људску природу, огрешује се о догму нераздвојивости тих двеју природа и пада у несторијанску јерес, јер светом Тројству додаје и четврто лице. Ако пак неко хоће на икони да представи обе Христове природе, он греши против догме о несливености двеју природа, пада дакле у монофизитску јерес и чини злочин својом богохулном обешћу, желећи да представи божанство које се не може представити. Према томе, ликовно представљање Христа уопште је немогућно, јер противречи основним верским догмама. То је главна теза византијских иконобораца, како је наговештена већ у списима цара Константина V[17], а затим подробно изложена на иконокластичком синоду 754. године.[18]

Са своје стране, Никејски сабор је, сасвим природно, свој главни задатак гледао у оповргавању ове довитљиве аргументације иконокластичког синода: требало је побити тврђење, како поштовање икона представља христолошку јерес, па супротно томе обезбедити признање ортодоксне тезе по којој Христово оваплоћење оправдава његово ликовно представљање. То је била главна тема Никејског сабора; на то су била усмерена сва настојања његових учесника; ти проблеми били су у средишту општег интересовања у Византији.

Међутим, папино писмо сасвим је мимоишло те проблеме. Вођи Никејског сабора имали су једну могућност којом њихови противници на иконокластичком синоду из 754. године нису располагали: могли су да поднесу скупу једно папино писмо; из уста првог бискупа хришћанске цркве требало је окупљени сабор да чује одобравање иконодулског становишта. И ето, стиже Хадријаново писмо које такво одобравање исказује, па се испоставља да папа пре свега води бригу о римском праву примата, а у својим излагањима о проблему икона износи само старе аргументе против оптужбе због идолатрије и ни једне једине речи не каже о томе да иконе треба да подсећају на оваплоћење и на „домострој у плоти". Тај, по мишљењу Византинаца управо најважнији

[17] Уп. текст објављен у мојим Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, стр. 38 и д. (в. у овој књизи стр. 45 и д.).

[18] Mansi XIII, 252—264.

и једино пресудни аргумент, који је недостајао у папином писму, уметнуо је дакле грчки преводилац, како би папина излагања довео на ниво византијских дискусија. Да се не би изгубило дејство које се очекивало од читања папиног писма на сабору, Византинци су то писмо, чији је садржај њима изгледао идејно одвећ сиромашан, дотерали у свом духу.

Али, откуд то да је Хадријан I као апологет поштовања икона толико затајио да су примаоци његовог писма имали осећање да је он тако рећи промашио тему? На ово питање
[83] лако је одговорити, јер Хадријан у том погледу не представља никакав изузетак. Било би сасвим погрешно говорити о неком личном промашају Хадријана I; промашај овде постоји уопште само са византијског гледишта. Повезивање проблема икона са христолошком догмом, до чега је византијској цркви надасве било стало, Западу је уопште било сасвим страно. Једини писац са Запада који се дотакао ове теме био је папа Григорије II, савременик првог пролома иконоборства. Али, тај изузетак само потврђује правило: Григорије II био је, додуше, као и Хадријан I, рођени Римљанин, али се налазио под изузетно јаким утицајем Истока. Он је сâм боравио у Византији, а његових седам непосредних претходника били су или Грци или Сирци. Духовни развој Григорија II и сва његова делатност пре преузимања понтификата били су усмеравани од људи византијске културе; у питању икона измењао је и писма са патријархом Германом. То објашњава чињеницу да кроз његове списе особито снажно одјекују византијске идеје и да он у одбрани икона по византијском узору указује и на повезаност проблема икона са Христовим оваплоћењем.[19] Код његових наследника узалуд ћете тражити такве идеје.

Особито темељно морао се позабавити проблемом икона баш папа Хадријан I. Повод за то били су, осим збивања у Византији, и напади против поштовања икона упућени из круга Карла Великог. Према византијским присталицама и противницима икона заузимао је Карло Велики, као што је познато, неки средњи став. Одбијајући, како уништавање тако и поштовање икона, он је у оштрој полемици устао против одлука Никејског сабора; његово схватање изражено је у коначном облику у Libri Carolini. Папа Хадријан I, који је одредбе Никејског сабора одобрио, био је присиљен да се

[19] Управо у једном писму патријарху Герману, Mansi XIII, 96 AC; уп. и Mansi XII 963 DE.

супротстави гледиштима Карла Великог и узме у заштиту поштовање икона.[20]

Одвраћајући Карлу, Хадријан се послужио актима Никејског сабора и из тамо сакупљеног материјала црпао је своје аргументе у корист икона. Утолико је упадљивије што ни у овом случају није употребио христолошке аргументе. Аргумената те врсте било је у никејским списима заиста напретек, али папи очигледно нису казивали ништа: промакли су његовој пажњи као што су промакли пажњи и Карла Великог. Замисао повезивања проблема икона са христолошком догмом остала је Западу туђа и неразумљива.

Преписка Хадријана I са Карлом Великим омогућује, међутим, још једну важну констатацију. Као што је познато, Карло Велики пошао је у својој полемици против никејских аката од једног латинског превода који је смисао тих списа извитоперио у најјачој мери, јер је — поред многих других грубих грешака потирао никејско разликовање обожавања и поштовања. Тиме је створен утисак као да су чланови Никејског сабора захтевали за иконе исто обожавање као и за [84]
само божанство, а управо против тог тобожњег обожавања побунио се Карло Велики са нарочитом одлучношћу. Објашњење неспоразума свакако не би нагнало Карла Великог да промени свој став, али објашњење му, зачудо, уопште није ни дато. Узалуд ћете у папином одговору тражити неко указивање на чињеницу да је никејски синод био далеко од тога да нареди обожавање икона, да су обожавање и поштовање две различите ствари, које је само латински преводилац побркао из недовољног познавања језика. У свом трактату Хадријан I наводи само неколико реченица о томе из никејских аката, али не даје неко сопствено разлагање поводом ове теме, као што не указује ни на слабост превода. Како се већ раније наслућивало а како је Волфрам фон ден Штајнен сада непобитно доказао[21], Хадријан I је полазио од истог превода никејских аката којим су се служили и учењаци Карла Великог. Да тај превод садржи грубе грешке, папа није ни запазио: прихватио је никејска акта у оној верзији коју им је дао латински превод, а на коју свакако ниједан грчки члан Никејског сабора не би никад дао свој пристанак. То значи: папи је остало непознато и неразумљиво оно начелно разликовање Византинаца између προσκύνησις λατρευτική

[20] О Libri Carolini и преписци између Хадријана I и Карла Великог уп. сад *Wolfram von den Steinen*, Quellen und Forschungen aus den italienischen Archiven und Bibl. XXI (1929/30) стр. 1 и д.

[21] Loc. cit. 11—24, уп. и 53 и д.

„обожавајуће адорације", која припада само Богу, и προσκύνησις τιμητική или σχετική, „поштујуће или релативне адорације", која се указивала икони, и где се адорација није односила на саму слику него на личност представљену на слици. То разликовање остало је папи исто тако страно као и учење о образложењу икона позивањем на Христов „домострој". Али опет: оно није било недоступно само папи Хадријану I, него западном свету уопште.

То се може показати управо на примеру Григорија II, који је са византијским идејама о поштовању икона, као што смо видели, био релативно добро упознат. Оба писма Григорија II упућена иконоборцу Лаву III сачувана су само у грчком преводу, а у тексту по којем су та писма објављена заиста се налази једна напомена да иконе не треба поштовати „обожавајући их, него само релативно" (οὐ λατρευτικῶς, ἀλλὰ σχετικῶς).[22] Ова околност била је већ одавно запажена у науци и чак је послужила као један од разлога за сумњу у аутентичност тих писама Григорија II. С правом је указивано на то
[85] да папа као западњак тешко да је могао схватити такве тананости византијске теолошке спекулације.[23] Међутим, испитивање рукописа тих писама показало је да супротстављања προσκύνησις λατρευτικῶς и προσκύνησις σχετικῶς у старијим рукописима уопште нема, а појављује се тек у рукопису из XVI века, који је случајно откривен пре оних старијих, и стога се на њему заснивају наша издања тих писама.[24] Напомена да иконе не треба поштовати λατρευτικῶς него само σχετικῶς дакле уопште не потиче од Григорија II, него од преписивача дотичног рукописа, Грка Палеокапе. У овом случају није дакле преводилац него тек преписивач дотерао у византијском духу папина излагања о поштовању икона, која су по схватању Грка била недовољна.

После свега што је речено није свакако потребно поново нагласити колико су карактеристичне и поучне све те до-

[22] Mansi XII, 963 C.

[23] *Schwarzlose*, loc. cit. 118.

[24] Уп. *L. Guérard*, Mélanges d'archéol. et d'histoire 1890, 44 и д., и моја излагања у *Mélanges—Diehl* I (1930) 235 и д., (у овој књизи, стр. 121 сл.), где покушавам да покажем како ни остале изнесене сумње у аутентичност та два Григоријева писма нису довољно образложене. — Додатак у коректури: Уп. сад ново издање Григоријевих писама *E. Caspar*, Zeitschr. f. Kirchengesch. LII (1939) стр. 76, р. 127. И Каспар сада сматра оба папина писма аутентичним, али у првом писму претпоставља знатније интерполације него што сам то ја чинио на наведеном месту.

пуне које су грчки преводиоци и преписивачи прокријумчарили у текст папиних излагања.

Резимирајући, може се рећи: према византијском схватању, слика која Христа представља у људском обличју значи потврду стварности и потпуности његовог оваплоћења. По својој суштини, слика се из основа разликује од личности која је на њој представљена; па ипак постоји стварна веза између слике и насликаног „архетипа", чији лик и име слика показује. Стога — како византијски иконодули стално наглашавају, надовезујући на једну изреку Василија Великог — част која се указује слици прелази на архетип: помоћу слике ступа се у везу са архетипом, коме се упућују поштовање и молитва.

Западу је сва та иконософија била недоступна, у западном свету она није налазила плодно тле. Јер, слика — икона — имала је за Запад једино дидактично и естетско, али не и догматско значење, као за Византију. Поштовање икона било је за Запад само побожна навика, а не, као за Византију, једно од најважнијих и најдубљих изражајних средстава религиозности.

Питање икона у византијском смислу Запад уопште није познавао. Проблем му је наметнут од Византије и не треба се чудити што се Запад није снашао у њему; византијске идеје остале су њему туђе и као такве несхватљиве. Суштински став Запада према икони већ је око 600. година јасно и одређено формулисао Григорије Велики: иконе су корисне, али не треба да буду предмет култа, тј. не смеју се уништавати, додуше, али ни поштовати. Збивања на Истоку — у VIII веку у Византији започето уништавање религиозних уметничких дела — приморала су римску цркву да се поближе позабави питањем икона, како би се супротставила иконокластичким изгредима. Противљење иконоклазму било је управо оно што је Запад превело у табор неограниченог поштовања икона — док Карло Велики није изнудио враћање првобитном становишту и издејствовао поновно прихватање старог начела Григорија Великог: ни уништење ни поштовање икона. Макар се римска црква доцније опет и изјаснила за одредбе васељенског сабора у Никеји, довољно је што се папа Хадријан I, не успевши да приволи Карла Великог на измену свог схватања, најзад помирио са Карловим непријатељским ставом према обожавању икона: управо онако како су године
787. на Никејском сабору двојица легата Хадријана I у споразуму са византијском црквом декретирала поштовање [86]
икона, санкционисала су седам година доцније друга два

представника истог папе својим присуством на франкфуртском синоду Карлову осуду одлука Никејског сабора и одбијање поштовања икона. Како би се то могло објаснити друкчије него чињеницом да поштовање икона никад није имало дубљег религиозног значаја за западну цркву. Истина, није било лако успротивити се моћном франачком краљу, но разуме се да се папа не би повиновао Карлу Великом да је проблем икона за Рим — као за Византију — био верско питање првог реда. Али, он то за Запад није био. Изгледа, напротив, да западњачком схватању понајбоље одговара оно једноставно и трезвено становиште које је заступао већ Григорије Велики, а којег се упорно држао и Карло Велики: религиозна уметност има — свакако нимало неважне — дидактичке и естетске функције, али тиме се исцрпљује њен значај. Такво становиште, свакако, није у некој непомирљивој противречности ни са схватањем иконодулских папа Хадријанова кова, и стога се Хадријан, мада тешка срца, могао помирити с њим. Тешка срца, јер је тиме дезавуисан његов, римског папе, некадашњи став, а не толико због самог проблема, који је у основи остао несхваћен.

Али, колико се бескрајно разликује то становиште од схватања оних Византинаца који су се, бранећи иконе борили за основну догму хришћанске вере, којима је, одбијање икона значило ништа мање до опасност за веру у спасење света. Зар се онда не мора рећи да су се та два савезника, римска и грчка црква, у својој заједничкој борби против иконоборства борили за разне идеале, да је једнодушност Рима и Византије на Никејском сабору била само привидна?

*

Из основне различности схватања о смислу и сврси иконе произлази и различност источне и западне религиозне уметности. Уколико према византијском схватању икона Христа представља потврду стварности његовог оваплоћења, уколико је и свака икона стварно повезана са личношћу, на њој приказаном, слика мора да пренесе стварне црте архетипа што је могућно тачније. Отуд строго придржавање источног иконописа за давно утврђене иконографске типове који се понављају без икакве измене. Може се мењати стил, начин сликања, колорит; иконографски тип, међутим остаје непроменљив. Неизмењено понављање типова и композиција који важе као историјски истинити — то је једини пут којим иконопис источне цркве може да иде, уколико та уметност

хоће да остане верна својим религиозним сврхама и идејама, уколико је заиста, иконопис.[25]

Сасвим је друкчије на Западу, где су ова гледишта сасвим природно, потсинута у позадину, јер за њих не постоје идејне претпоставке. Уметникова машта добија много шире поље, слика се приближује човеку, урастајући у уметникову и гледаочеву средину, јер се у њу уклапају ликови библијске историје, представљени према конкретним људским узорима и сходно томе и мењани. Постепено настаје извесна секуларизација религиозне уметности, док на Истоку религиозна слика за сва времена задржава свој литургијски карактер и остаје елемент црквеног култа. [87]

Док икона на Истоку у својој суштини остаје нетакнута како епохом тако и средином свог постанка па потчињава себи и сликареву индивидуалност, религиозна слика на Западу нераздвојна је од своје епохе и средине и из уметникове индивидуалности црпе своју праву снагу. Док источна икона служи тако рећи као спона између земаљског живота и загробног живота и треба да омогући повезивање са архетипом, западна религиозна слика настоји да снагом уметничких изражајних средстава делује на религиозно осећање и буди побожно расположење.

Отуд много већа живост, богатство покрета и разноликост у религиозној уметности Запада, а у источном иконопису већа строгост и незамућена чистота иконографског типа. Тако особеност духовног става ствара и различност уметничког делања.

Наслов оригинала: Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung, Seminarium Kondakovianum, 6 (1933) 73—87.

Превела *Вера Стојић*

[25] Поближе о томе у: Recueil Uspenskij I (1930) 393 и д. (в. у овој књизи, стр. 182 и д.).

ОДЛУКЕ СТОГЛАВА О СЛИКАЊУ ИКОНА И ПРИНЦИПИ ВИЗАНТИЈСКЕ ИКОНОГРАФИЈЕ

[393] Цар Иван IV поставио је врло широк задатак пред сабор који је сазвао 1551. године: требало је проучити и претрести сва питања која се тичу црквеног живота и она која се односе на грађански живот; учврстити традиције које је време уздрмало; означити које мере треба предузети да би се исправили недостаци, да би се побољшао и уредио целокупан живот у Русији.

На овом сабору донете су одлуке које су изложене у књизи познатој под именом „Стоглав", због њене поделе на сто глава.

Да би испунили свој задатак, чланови сабора су се ослонили, наравно, на црквену литературу: на питања која су им била постављена, потражили су одговоре у списима црквених отаца и у црквеним правилима; отуда су преписивали поједине одељке и наводили их као потврду својих одлука; тако више поглавља у Стоглаву у целости сачињавају изводе из старијих извора. Али, поред њих, има поглавља која су саставили сами чланови сабора. И баш овој категорији оригиналних поглавља припада и глава XLIII, која садржи одлуке Стоглава о иконопису и иконописцима.[1]

Осим једног фрагмента апокрифних дела Јована Дамаскина (на ово ћемо се касније осврнути), не постоји ниједан грчки извор који су оци сабора могли непосредно користити да би израдили своје одлуке о иконопису. Али, ипак, може се установити да између ових одлука и византијске књижевности посвећене иконама постоје извесне сродности и подударности; може се утврдити низ посредних утицаја. Тако XLIII поглавље Стоглава, иако није директно узето

[1] Уп. *Д. Стефанович*, О Стоглаве, Петроград, 1907, 193.

из грчких дела, ипак се сасвим подудара са византијским схватањима о иконопису и верно се држи традиција право- [394] славне Византије. Предмет овог чланка је да разјасни ту сагласност између гледишта Стоглава и византијских схватања о иконопису, да одреди њихов карактер, укаже на њихово порекло и основне елементе и да, најзад, објасни њихову суштину.

•

Традиционално и конзервативно обележје, прибегавање старим традицијама, које карактерише све мере донете на Стоглавом сабору, налазе се исто тако и у правилима која се тичу сликања икона. Русија, уједињена око Москве, и црквено и политички, трудила се да уведе у свој живот строги закон једнообразности; нема сумње да је један од главних циљева Стоглавог сабора био да успостави јединство у свим црквеним обредима. Утврђујући тако одређена правила за сваки елеменат култа, оци сабора природно су тежили да унесу уједначење у сликање икона, тако важно у православној цркви.

Можда најважнија од одлука Стоглавог сабора о иконопису било је наређење да се иконе сликају према старим освећеним оригиналима, према грчким узорима, са безусловном забраном сликару да ма шта сам измисли: „Архијереји ће водити рачуна и неуморно бдети, сваки у својој епархији, да добри сликари икона и њихови ученици понављају старе узоре, да се уздржавају од сваке фантазије и да не измишљају божји лик."[2] И на другом месту: „Он (сликар) ће сликати са највећом пажњом икону Господа нашег Исуса Христа, његове пречисте матере, светих пророка, апостола, светих мученика и мученица, пречасних светитељки, архијереја и светих отаца што верније према освећеном узору, очију упртих на дела ранијих сликара, он ће се угледати на најбоље иконе."[3]

Смисао ових препорука био је често погрешно схватан. Неки историчари, навикнути да све мере истим метром и да све процењују са истог становишта, нису желели да виде у томе ништа друго до штетну сметњу слободи и стваралач-

[2] Cf. Le Stoglav ou les cent chapitres, recueil des décisions de l'assemblée ecclésiastique de Moscou 1551, traduction avec introduction et commentaire par E. Duchesne (Bibliothèques de l'Institut français de Petrograd, t. V), Paris, 1920, p. 136. Даље наводим ово дело скраћено: „Duchesne".

[3] Op. cit., p. 133—134.

[395] који машти сликара; у понављању старих типова и композиција видели су знак сиромаштва и неплодности руске иконографије.[4] У ствари сликање према освећеним оригиналима, копирање старих типова, представља за православну иконографију нужност која произилази из њеног основног религиозног принципа и из њене суштине. Православни иконопис мора се тачно држати узора прошлости уколико жели да остане веран оном циљу коме је увек тежио и који је био разлог његовог постојања. А тај циљ, сасвим специфичан, разликује се од онога коме тежи црквена уметност Запада.

Кад се проучава православна иконографија, важно је да се разуме овај њен специфични циљ, да се схвати чему она тежи и осети прави дух који јој даје животни смисао, који је одржава и развија.

Икона (ἡ εἰκών, од εἴκω — личим) значи у суштини исто што и савремена реч портрет.[5] Икона мора тачно да прикаже индивидуалне црте светих лица, њихове χαρακτῆρες.[6] Она нужно треба да прикаже, са прецизношћу правог портрета, изглед лица које представља; неопходно је да онај који се моли, има пред собом не било ког свеца, већ баш оног свеца кога поштује и коме се обраћа да га препоручи богу и да за њега моли. Исто важи и за приказивање светих догађаја: треба их представити тачно онако како су их верници замишљали, приказивати их гледаоцима у њиховој потпуној историјској реалности. Према томе, за свако лице и за сваку сцену постојао је само један могућ начин приказивања; они су могли бити сликани само по једном утврђеном, освећеном и вековима озакоњеном типу. Стил овог сликарства мења се са временом и местом, па се у томе могла испољавати стваралачка слобода и индивидуални геније; тако је настала у Русији оригинална и самостална уметност, а истовремено и непоколебљиво верна византијским традицијама; јер, само стил може да се мења, док иконографски тип мора остати

[4] Уп. напр. *П. М. Милюков,* Очерки по истории русской культуры, II део; *А. Н. Пыпин,* История русской литературы, II део, Петроград, 1898; и др.

[5] У Византији су се речју εἰκόνες означавале не само религиозне слике већ и портрети царева и других личности.

[6] В. поводом овог израза чланак: *Д. Айналов,* Синайские иконы восковой живописи, Виз. врем., 9, 1902, стр. 349, нап. 2, у коме се налази један веома интересантан навод из необјављеног житија св. Панкратија и који се односи на икону овог свеца: „Насликах лик (χαρακτῆρα) господара мог Панкратија на слици, сасвим онаквог какав једном беше, и када гледам његов часни лик на слици, чини ми се да сам телесно с њим и да њега видим".



10. Христос, мозаик из Манастира Хора у Цариграду, XIV в.



11. Св. Пантелејмон фреска из истоимене цркве у Нерезима код Скопља (Фото Тасић).

непроменљив,[7] и то непроменљив до те мере да аутор познатог приручника за иконописце Дионисије из Фурне препоручује сликарима да копирају старе узоре помоћу провидне хартије.[8]

За разумевање битних особености византијског и руског [396]
иконописа, карактеристичан је развој иконографског типа Христа.[9] У првим вековима хришћанства преовлађују у зидном сликарству катакомби симболичне и алегоричне представе Христа (на пример у виду јагњета) и идеалан тип Христа (младић, добри пастир). Али, већ од времена Константина Великог почиње да се ствара историјски тип. У следећој епохи ова два типа се срећу заједно, тако још у VI веку налазимо у цркви Сан Аполинаре Нуово у Равени, Христа као младића поред Христа зрелог човека. Мало-помало, једна јединствена слика, историјска слика Спаситеља, замењује разне идеалне и симболичне или алегоричне представе. Пето-Шести сабор (692) изричито наређује да се Христос не слика као јагње, већ да се искључиво приказује у његовом човечанском лику. Све више и више је расла жеља да се на иконама види Христ, онакав каквог су га видели његови апостоли и ученици; хтело се да се на иконама види историјски верна слика Спаситеља света.

У формирању једнообразног типа Христа одиграле су важну улогу такозване нерукотворене иконе. Према једној легенди, нерукотворена слика Спаситеља, τὸ Ἅγιον Μανδύλιον (Свети Убрус), на чудесан се начин, самим додиром божанског лица, отиснула на убрусу који је Христос послао едеском краљу Авгару. Ова чудесна слика представљала је, по легенди, највернији портрет човечанског лика Христа, узор дат сликарима да приказују његово лице; осим тога та слика на убрусу је сматрана као прва икона и служила је, изгледа, да покаже какве треба да буду иконе.[10] Због значаја

[7] *G. Millet* каже: „Стил припада једној епохи или једном човеку, он је пролазан. Тип остаје.“ (Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles, Paris, 1916, p. 5).

[8] Дионисије из Фурне, Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης, изд. Пападопулос—Керамевс, Петроград, 1909, стр. 7. В. и француски превод од P. Durand у *Didron*, Manuel d'iconographie chrétienne, Paris, 1845, стр. 14. Даље наводимо ово дело скраћено: *Didron*, за превод и *Пападопулос—Керамевс*, за оригинални текст.

[9] Уп. *Н. П. Кондаков*, Иконография Господа Бога и Спаса Нашега Иисуса Христа, Петроград, 1905; *E. v. Dobschütz*, Christusbilder, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, N. F. III, Leipzig, 1899.

[10] Тако Дионисије из Фурне на питање: „Ко нас је научио како треба сликати иконе“, одговара: „Научили смо не само од светих

који му је придаван у Византији, као и у Русији, Свети Убрус је могао да допринесе да се сачува, без измене, иконографски тип Христа који је на њему био приказан.

Један сличан „портрет“, који приказује историјски аутентичне црте лика, постојао је и за Богородицу: веровало се да је Богородицу, још за њеног живота, насликао еванђелист Лука. Прича се да је већ царица Пулхерија имала једну такву икону Богородице. Касније су ове иконе биле исто тако раширене као и чудотворне слике Спаситеља, и као и Христове, ове Богородичине слике су допринеле унификацији иконографског типа Богородице; свака икона која се
[397] удаљавала од овог типа сматрана је као историјски неверна и противна вери.

У развоју иконографског типа Христа видели смо постепену еволуцију од идеалног ка историјском типу. Напротив, типови светаца, мало-помало, су се идеализовали и идеална слика постепено је заменила реалистичку представу произишлу из античког портрета, — у једном процесу који је, у извесном смислу, био супротан стварању иконографског типа Христа; али у православном свету и ова идеална представа је сматрана свакако као аутентична, као прави одраз прототипа, и наметала је исту обавезу да се ништа не мења у тако утврђеном иконографском типу.

Упоређења — тако честа у аргументацији византијских апологета икона — између икона и обичних портрета, нарочито портрета царева, показују јасно да се иконама приписује карактер правог портрета и да су их сликари, у ствари, увек тако и схватали.

Исто тако, утврђено веровање да човек може препознати, према икони, светитеља који му се јавио у сну веома је значајно у томе погледу. Позната је прича о визији Константина Великог у посланици папе Хадријана Седмом васељенском сабору: цар је у сну видео два човека и питао се ко би они могли бити; кад му је папа Силвестар показао иконе апостола Петра и Павла, он је од изненађења узвикнуо, јер је препознао оне који су га у сну посетили.[11] У писму светог Нила силентиарију Хелиодору, прича се како је један калуђер са Синаја, који је чамио у ропству код варвара, молио Бога, преко светог Платона, да га ослободи. Одједном се појавио један светитељ доводећи му коња и показујући

отаца, већ и од апостола, и усуђујем се да кажем, и од самог Христа..., како треба радити свете слике.“ *Пападопулос-Керамевс*, 224. *Didron*, p. 452.

[11] Mansi, XII, col. 1060.

му пут којим треба да побегне: према икони пред којом се молио, калуђер је препознао да је то био свети Платон. Овај одељак писма светог Нила био је прочитан на IV заседању VII васељенског сабора,[12] и Теодор, епископ Мирликијски, испричао је тим поводом да се један сличан случај недавно догодио у његовој епархији: његов архиђакон је у сну видео једног човека за кога је најпре мислио да је патријарх, али је после утврђено да је то био свети Никола, и то према сличности човека виђеног у сну са иконом овог свеца: „διὰ τῆς πρὸς τὴν εἰκόνα ὁμοιώσεως“.[13] На истом сабору прочитан је један одломак из приповести о чудима светих Кузмана и Дамјана у коме се говори о томе како су се два светитеља јавила у сну једној болесној жени, да би јој олакшали болове; ова жена је, по икони коју јој је сутрадан њен муж показао, препознала у личностима које су је биле посетиле славне свете враче Кузмана и Дамјана.[14]

Сви ови подаци показују да су поштоваоци икона веровали да на њима виде ликове светаца, приказане верно и тачно као на правим портретима. Ово веровање нигде није [398]
изражено са толико снаге као у трећем канону сабора од 869/70, где се каже да они који одбацују иконе неће препознати Христа на дан његовог другог пришествија.[15]

Тако, обавеза коју је иконописцима прописао Стоглави сабор, да сликају иконе Христа, Богородице и свих светаца „према слици, сличности и суштини“ старих узора, а не према „њиховим сопственим домишљањима“, произилази из самог схватања о суштини православног култа икона, које је, заједно са православном вером, пренето из Византије у Русију; оно је било уско повезано са византијским учењем о иконама, које се нетакнуто сачувало не само за све време трајања Византијског Царства, већ и вековима после његовог пада, као што се то види из сликарског приручника Дионисија из Фурне. „Покушајте да урадите као ми, саветује Дионисије иконописцима, потражите неколико оригинала славног Панселина. Сликајте дуго времена према њима, радећи пажљиво, као што смо вам већ рекли, док не успете да добро схватите пропорције и карактере његових ликова. Отидите затим у цркве које је он насликао и исцртајте потребне калкове.“[16]

[12] Op. cit., XIII, col. 32—33.

[13] Op. cit., col. 33 D.

[14] Op. cit., col. 65.

[15] Op. cit., XVI, col. 161.

[16] *Пападопулос—Керамевс*, p. 6; *Didron*, p. 14.

Ово схватање да је потребно придржавати се у сликању икона старих узора и да не треба уносити никакве личне новине, исто је тако јасно изражено у руској Крмчији, која је наравно и у овом питању такође преносила византијске идеје. CXXIV поглавље рукописне Крмчије, а делимично и поглавље CXXV и CXXVI, показују до те мере сличност са одлукама Стоглавог сабора о иконама, да је логично сматрати да је руска Крмчија утицала на XLIII поглавље Стоглава.[17] Ево шта се ту каже о питању које нас занима: „Нека иконописац буде вешт да верно понавља старе узоре и да подражава прве сликаре, људе који су били надахнути божанском мудрошћу, јер су од почетка били упућени у сва чуда и јављања; а сам од себе нека ништа ново не додаје, ниједну јоту; макар био и врло вешт, нека се не усуђује да се удаљује од предања светих отаца."[18]

[399] Веома карактеристичан је овај пропис да се не треба удаљавати од традиције црквених отаца: у погледу икона као и у погледу сваког другог црквеног питања, православни верници су се трудили да строго следе предања светих отаца; ко год је читао списе присталица икона, из VIII и IX века, зна да се у њима налази бескрајан низ навода из дела црквених отаца.

Ипак, у византијској литератури, која се односи на иконе, ниједан навод се не понавља тако често као ове речи Василија Великог, у његовом писму Амфилоху о Светом духу: „Част која се указује икони прелази на прототип",[19] тј. на личност која је представљена на икони. Ова реченица се понавља стално, као рефрен, у свим делима присталица

[17] Стефанович је показао да је највећи број позајмица, дословних или не, Стоглав узео из руске Крмчије. (Уп. погл. 5, стр. 237—276, наведене Стефановичеве књиге). Можда баш пример нашег XLIII поглавља допушта да се претпостави да у Стоглаву има још више посредних позајмица из Крмчије но што је то установио његов учени коментатор.

[18] И былъ бы иконописецъ хитръ о подобии древнихъ переводовъ и первыхъ мастеровъ богомудрыхъ мужей имъ же отъ начала предано бысть по обуявлению коегожде где бывшаго чюдеси или явления, а собою бы вновь не прибавливали не единыя иоты, аще убо и зѣло, и то мнится смыслити, а кромѣ святыхъ отецъ предания не дерзати." (Книга кормчая письменная, погл. 124). Ово поглавље није било укључено у штампану руску Крмчију. Наводи га, исто као и одлуке Стоглава о иконама, „Подлинник Иконописный", који је издао Большаков (старањем А. Ј. Успенског), одакле узимам свој цитат са стр. 21.

[19] Migne, P. G, 32, col. 150.

икона. Њу је у XVIII веку навео и Дионисије из Фурне у свом сликарском приручнику.

Ове речи су одиста значајне. Оне ће стећи посебну вредност у очима доцнијих присталица икона. Њима се установљава једна одређена веза између иконе и лица које икона приказује, тј. њеног прототипа; икона и прототип су међусобно везани невидљивим нитима, по којима се почаст, поштовање и молитве верних преносе свецима, Богородици, Христу.

Док на Западу свете слике имају за циљ да живописношћу, импресивношћу приказивања и евоцирањем сликане личности изазову извесно религиозно узбуђење и да усхите побожну душу, православна икона служи као веза између онога који се моли и Бога, Богородице и светитеља, као средство приближавања трансцендентном бићу божанства. Стога портретна тачност, чување древног (иконографског) типа, нису битни за католички Запад, али су зато апсолутно неопходни за источно православље. Отуда у религиозном сликарству Запада има више слободе, елана и разноликости, а у уметности на Истоку неупоредиво више чистоте и строгости у иконографским типовима светаца, Богородице, а и Христа, чији је тип у религиозном смислу тако често несавршен код западних мајстора, чак и код генијалних сликара.

Они који упоређују источно религиозно сликарство са оним на Западу и жале што у руској икони нема никаквог couleur locale, нити ма каквог националног обележја, ни сликања према природи, једноставно не схватају суштину и значај источног иконописа. Православна икона је историјска слика, портрет светих личности које приказује и отуда није везана, по самој својој природи, ни за време ни за место где је рађена. Зато, уводити руски фолклор у сликање сцена из Старог и Новог завета, правити од личности из Светог писма и грчких светаца руске типове, јесте, са становишта православне иконографије, немогућа и бесмислена ствар. За- [400] падно схватање религиозне уметности допуштало је — и чинило чак природним — сликати у Италији Богородицу италијанског типа, у Немачкој немачког и тако свуда различито; док је руски иконописац могао само да понавља врло одређен грчки тип који је, по утврђеном веровању, приказивао на портретски начин лик Богородице. Натурализам, у западном смислу, апсолутно је неспојив са принципима православног иконописа. Одиста се може рећи да је православна

икона утолико несавршенија, у погледу њеног религиозног садржаја, уколико има више натуралистичких елемената.[20]

Овим се делимично може објаснити неповерење према сваком западњачком утицају на сликање икона, које се запажа у московској Русији као и у Византији, на пример код Симеона Солунског: овај устаје против оних који желе да уведу извесне новине потекле са Запада у иконопис, и подвлаче да се треба држати старих типова, озакоњених традицијом.[21]

*

Стоглав нарочито осуђује увођење једног конкретног мотива, позајмљеног од западне иконографије.

У Стоглаву, као што је познато, имамо две групе питања које је цар предложио сабору: тридесет и седам опширних питања изнето је у петој глави, а одговори, који углавном сачињавају највећи део Стоглава, дати су од VI до XL и од XLII до CVII главе; затим долазе тридесет и два краћа питања, врло слична по смислу онима из прве групе и која су исказана у поглављу XLI, где непосредно иза сваког питања долази одговор. Ова особеност показује у Стоглаву, по мишљењу Жданова, „не једну већ две редакције књиге сабора, које су међусобно измешане и спојене једна с другом",[22] тј. једна скраћена редакција (погл. XLI) и једна детаљна редакција (сва друга поглавља).[23] Може се додати да питања из XLI поглавља, као што се види из начина на који су постављена, потичу у целости од неког посебног и специјалног запажања и решена су имајући у виду баш тај конкретан случај; док су иста питања, али овога пута дата у њиховом
[401] општем виду у целој њиховој обухватности у петом, а претресана у другим поглављима.

Што се тиче икона, цар у XLI поглављу поставља два сасвим посебна питања.[24]

[20] Cf. *L. Réau*, L'art russe, I, Des origines à Pierre le Grand, Paris, 1921, p. 281.

[21] У његовом Дијалогу против свију јереси, погл. 23. посвећено је иконопису и има овај карактеристичан наслов: „Да треба пажљиво сликати божанствене предмете и побожно, и према постојећем обичају".

[22] *Жданов*, Материалы для истории Стоглавого Собора, Журнал Мин. Нар. Просв., 186, стр. 214.

[23] *Стефанович*, О Стоглаве, стр. 65, одбацује ово тумачење; али не предлаже боље објашњење овог посебног карактера састава Стоглава.

[24] Ова питања детаљно је проучио *Н. Покровский*, Определения Стоглава о св. иконах, Христианское Чтение, 1885, I, стр. 544 сл.

У седмом питању, цар пита, да ли је дозвољено сликати на иконама личности које су још живе, као што је то случај, на пример, са иконом Богородице у Тихвину, где су у чудима Богородице приказани цареви, кнежеви и чак људи из ниже класе.

Одговор сабора је карактеристичан и јасно показује да црквени оци нису били нимало непријатељски расположени према представљању обичног живота у уметности; они нису уопште избегавали „натурализам" сам по себи; осуђивали су његову примену на главне иконографске теме само из разлога напред објашњених. Сабор није нашао ништа што би се могло замерити у случајевима на које је цар указао; напротив, сматрао је да су сасвим прихватљиви и да би то потврдио, још једанпут се позвао на ауторитет старих чувених грчких и руских икона, на којима су приказани обични смртници — цареви, свештеници, кнежеви, људи свих друштвених слојева: као што су, на пример, Подизање часног крста и Богородичин покров; на иконама Страшног суда насликан је штавише велики број неверника.[25]

Још значајнији је одговор сабора на једно друго питање, у ствари прво царево питање о приказивању Свете тројице. Ово питање се опет односи на један посебан детаљ у коме су иконописци, по цару, грешили: на нимбу средње личности, или чак на нимбовима све три личности (реч је о композицији Св. тројица из Старог завета, у виду три анђела), сликари су сликали крст и уписивали истовремено име Исус Христос и Света тројица, док на старим иконама, по царевим речима,[26] нема крста, и стоји само натпис Света тројица.

Оци сабора дали су потпуно за право цару, и овако одговорили: „Сликари ће се угледати на старе узоре, на дела грчких иконографа, Андреја Рубљова и осталих славних сликара. Испод слике ће се написати: „Света тројица". Још су додали: „Сликари не треба ни у чему да се поведу за својом фантазијом."

Веома је значајно да је као узор за приказивање Тројице наведена чувена икона Андреја Рубљова: она приказује, као што је познато, Свету тројицу из Старог завета, [402]
тј. три анђела за Аврамовим столом: прототип Св. тројице, и у исто време тајне еухаристије. Упоредивши овај одговор

[25] *Duchesne*, p. 111—112.

[26] У ствари крст на нимбу средишне личности, симбол Исуса Христа, често се налази и на старим иконама.

са главним одлукама из XLIII поглавља Стоглава, видимо да је Стоглави сабор хтео да очува овај начин приказивања Св. тројице, и да затвори на тај начин пут сваком покушају да се на иконама Св. тројице слика Бог отац, као што се то радило на Западу.

Приказивање Бога оца на светим сликама почело је у Русији у XVI веку: нарочито у Благовештенској саборној цркви у Москви, када су, после страшног пожара у 1547, донете и насликане нове иконе под Силвестровим надзором. Позната је расправа о иконама коју је на сабору 1553. покренуо ђјак Висковати (Висковатый), и у којој је он устао против сличних новина, унетих у сликање икона. Истина, сам митрополит Макарије покушао је да растера сумње које је изнео Висковати, сматрајући да нема ничег неприхватљивог у сликању Бога оца на иконама, на пример, оним које илуструју никејски Символ вере. Он се трудио да објасни да приказивање бога, у облику у коме се он појављивао у визијама пророка, није уопште значило сликање „неописивог“ (неописуемое, ἀπερίγραπτον) божанства; рекао је, најзад, да те иконе не представљају новину већ да су сликане према старим узорима.[27] Али, треба рећи да је у овом питању имао право Висковати, а не митрополит Макарије. Сабор из 1667. поново је изричито забранио сликање Бога оца. Митрополит Макарије се исто тако вара говорећи да су ове иконе сликане према старим узорима: сигурно је да су такве теме донете са Запада, и да ни у Русији у старим временима, ни у Византији, није било дозвољено приказивање Бога оца (у грчкој иконографији на сликање Бога оца наилази се тек у новије време); стари црквени оци, полазећи од принципа да је немогуће приказати невидљиво божанство, сматрали су да је недозвољено приказивати Бога оца „кога нико није видео никад“ (Јован, I, 18). Јован Дамаскин имао је исто мишљење и на њега се Стоглав позива поводом питања „неописивости“ божанске природе Христа.

Митрополит Макарије је, као што се то може закључити према његовим излагањима на сабору од 1553, представљао известан правац који је, у питању иконописа, већ удаљавао Русију од старих иконографских традиција Византије. Ништа слично не може се још запазити у Стоглаву. Напротив, прописујући да се Св. Тројица слика према узору Андреја Рубљова, сабор се, изгледа, сагласио са тезом по-

[27] *Митрополит Макарий*, История русской церкви, VI, стр. 262 сл.

стављеном у општем облику у XLIII поглављу о немогућности приказивања божанства.[28]

Пошто је још једанпут, на крају поглавља, наредио иконописцима да сликају према старим узорима, а не према [403]
својој фантазији — и као да би објаснио ову заповест, указујући у чему су се нарочито испољавале, или могле испољавати последице ове фантазије — Стоглав прописује такође да се слика само тело Христово, а не његова божанска природа. Он поткрепљује ову наредбу ауторитетом Јована Дамаскина истичући: „Свети Јован из Дамаска је рекао: Не сликајте божанство; не лажите, слепци, јер је просто, невидљиво и несагледиво. Сликајући пак телесни изглед божанства, клањам се пун вере, и славим Богородицу која је родила Господа.“

Стоглав наводи овај цитат врло непрецизно. Уосталом, истраживања су показала да је сабор био доста нетачан у коришћењу својих извора: скраћивао је наводе, или нешто додавао, или мењао по својој вољи; више цитата даје утисак да су једноставно наведени по сећању, без проверавања текста.[29] Зато је често тешко пронаћи текстове који су Стоглаву служили као извори: тако Стефанович, који означава већину ових извора, не указује из кога дела Јована Дамаскина је извучен горе поменути навод; ни други аутори то не кажу.

Прву реченицу (не сликајте божанство, не лажите, слепци) без сумње је целу измислио Стоглав.[30] Други део навода одговара очигледно једном пасусу из четврте главе посланице против Константина Копронима (Oratio adv. Constantinum Caballinum), посланице приписане Дамаскину: „Ὁ δὲ Θεὸς ἁπλοῦς ἐστί, καὶ ἀσύνθετος καὶ ἀπερίγραπτος. Ἡ δὲ σάρξ, ἣν περιελάβετο ὁ Χριστὸς ἐκ τῆς ἀχράντου μητρὸς αὐτοῦ, περιγράφεται καθὼς

[28] Долазимо према томе до закључка да је постојало поводом овог питања размимоилажење између личног става митрополита Макарија и мишљења сабора из 1551, израженог у Стоглаву. Овај закључак не треба много да изненађује: *Жданов* (Материалы, стр. 173 сл.) је доказао да Макаријев утицај на одлуке сабора није био, опште узев, велики. Према томе могуће је прихватити да се у Стоглаву, у једном сразмерно неважном питању, испољила тенденција различита од оне која би одговарала схватањима митрополита.

[29] Уп. *Митрополит Макарий*, История русской церкви, VI, стр. 233 сл. *Стефанович*, op. cit., стр. 194, 198 et passim.

[30] Можда је она сачињена под утицајем другог говора Јована Дамаскина о светим иконама: „Ако би се неко усудио да створи икону нематеријалног бестелесног невидљивог божанства, које нема боје ни облика, ми бисмо је одбацили као *лаж*.“ (У Стоглаву: „не лажите, слепци“.).

ὁράθη ἐπὶ τῆς γῆς."[31] („Бог је прост, није сложен, неописив је. Насупрот, пут коју је Христос примио од своје непогрешиве мајке, описива је онако какву су је видели на земљи.")[32]

[404] Посланица против Константина Копронима у којој се налази наведени текст, погрешно је приписана Јовану Дамаскину.[33] Мада су направили ову формалну грешку — сасвим разумљиву у то време — чланови сабора су, међутим, имали право што се тиче суштине ствари, позивајући се у вези са овим питањем на Јована Дамаскина. Мисао да је божанска природа „неописива" (ἀπερίγραπτος) и да услед тога не може бити изражена сликарством, које треба да приказује само човечанску природу Спаситељеву, често се среће у аутентичним делима Јована Дамаскина, као што се на сваком кораку налази и у делима других присталица икона, и у актима Седмог васељенског сабора, који је тај култ успоставио.

У свом првом говору о св. иконама, Јован Дамаскин каже: „Не приказујем ја невидљиво божанство, већ оваплоћеног Бога кога су видели на земљи. Ако је немогуће приказати душу, колико је тек немогуће насликати Бога, њега који је души дао њену нематеријалну природу?"[34]

Теодор Студита даје истој идеји догматичну оштрину шибајући као христолошке јеретике оне који сматрају да је на иконама насликана божанска природа Христова. Она не може бити насликана јер није описива (ἀπερίγραπτος): „Ако неко не признаје да је наш Господ Исус Христос, пошто се оваплотио, постао описив у својој пути, али да по својој божанској природи остаје неописив, тај је јеретик. Ако би неко због тога што је пут Речи описива хтео да тврди да је истовремено и божанство описиво, не разликујући, по њиховим својствима, ове две природе сједињене у једном истом [405] лицу, не раздвајајући их једну од друге у њиховом нераздучивом јединству, тај је јеретик."[35]

У актима Седмог васељенског сабора може се прочитати: „И када брбљају да се на слици може приказати божанска природа, они се удаљавају од праве вере и раде против разума. Тако видимо Петра и Павла насликане, али њихове душе нису у слици."[36]

Исто тако одређено, Манојло Филес изражава, пет стотина година касније, исту мисао у својим стиховима: „Уздижући Христа на крст, о сликару, зашто га не сликаш видљиво као Бога? — Ја познајем облике његовог тела, одговара он, али не могу да насликам Бога."[37]

Као што је већ речено, теза о „неописивом" карактеру божанства повлачила је собом и немогућност приказивања Бога Оца. У свом другом говору о св. иконама, Јован Да-

[31] Migne, P. G., 95, col. 320 A.

[32] *Duchesne*, p. 135, превео је малопре цитирани текст Стоглава овако: „Saint Jean de Damas a dit: Ne figurez pas la Divinité; ne la travestissez pas, aveugles, *car elle échappe à vos yeux, elle est impénétrable à vos regards.* En figurant l'enveloppe charnelle, je m'incline plein de foi, et je glorifie la Vierge qui a enfanté le Seigneur." Овај превод не подудара се тачно са одговарајућим текстом Стоглава, нарочито подвучене речи. У тексту Стоглава (према Казанском издању) на том месту је речено: „Просто бо невидимо и незрительно есть." Дишен је изоставио „просто"; међутим „просто" није овде прилог, у том случају би га могао изоставити, већ придев и предикат; не значи „једноставно" већ „просто је", тј. није комплексно, није сложено, у онтолошком смислу (исто као у оригиналу: ὁ δὲ Θεὸς ἁπλοῦς ἐστι). „Невидимо и незрительно" може се превести са „невидљиво и несагледиво". Тако добијамо, у Стоглаву, с једне стране, и у говору против Константина Копронима, с друге стране, три дефиниције божанске природе: једна је сасвим подударна, а друге две изнете су са мање прецизности. Последњи део реченице помиње, и у једном и у другом тексту, „пресвету Богородицу која је родила Бога".

[33] Уп. *Б. Мелиоранский*, Георгий Кипрянин и Јоанн Јерусалимлянин, Петроград, 1901, и *Г. Острогорский*, Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества, Seminarium Kondakovianum, I (1927) 35 и сл. (уп. у овој књизи, стр. 148 сл.). — Мишљење да ово није посланица Јована Дамаскина заступао је такође *K. Schwarzlose*, Der Bilderstreit, Gotha, 1890, p. 102; *Ehrhard*, у *Krumbacher*, Gesch. d. byz. Lit., München, 1897, p. 68; *J. Langen*, Johannes von Damaskus, Gotha, 1879. Али аргументи које наводе ови научници нису довољно образложени.

[34] Οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζω Θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα. Εἰ γὰρ ψυχὴν εἰκονίσαι ἀμήχανον, πόσῳ μᾶλλον Θεόν, τὸν καὶ τῇ ψυχῇ δόντα τὸ ἄϋλον. (Migne, P. G. 94, col. 1236 C). Уп. такође нав. дело, col. 1237 D, 1293 D, 1344 C.

[35] Εἴ τις τοίνυν οὐχ ὁμολογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, σαρκὶ περιγράφεσθαι, κατὰ τὴν θείαν φύσιν μένοντα ἀνεπίγραπτον, αἱρετικός ἐστιν. Εἴ τις διὰ τοῦ περιγράφεσθαι τὴν τοῦ Λόγου σάρκα, συμπεριγράφεσθαι φιλονεικοίη τὴν θεότητα, οὐκ ἀπονέμων ἑκάτερα ἐν τῇ μιᾷ ὑποστάσει κατὰ φυσικὴν ἰδιότητα, ὡς μὴ ἀναιροῦντος ἑκατέρου ἑκάτερον ἐν τῇ ἀδιασπάστῳ ἑνώσει, αἱρετικός ἐστιν. (Migne, P. G. 99, col. 349). Уп. такође нав. дело, col. 353 B, 392 B, 392 C, 392 D, 396 B, 401 D, 405 C, 408 B, 480 C, 480 D.

[36] Καὶ ἐπειδὴ ἐφληνάφησαν ἐν τῇ εἰκόνι συμπεριγράφεσθαι τὴν θείαν φύσιν, ἐκστάντες τοῦ ὀρθοῦ λόγου, παρεδόθησαν εἰς ἀδόκιμον νοῦν. Πέτρος γὰρ καὶ Παῦλος, ἄρα ζωγραφούμενοι βλέπονται, αἱ δὲ ψυχαὶ αὐτῶν ἐν ταῖς εἰκόσιν οὐ πάρεισιν (Mansi, XIII, col. 261 B.). Уп. такође нав. дело, XII, col. 1143 D; XIII, col. 244 A. B, 253 C, 253 D. 340 E.

[37] Manuelis Philae carmina, ed. Müller, Paris, 1857, I, p. 97, № CXCVII. Cf. *Millet*, Iconographie de l'Evangile, p. 399.

маскин каже: „Ако бисмо направили слику невидљивога Бога, ми бисмо доиста згрешили, јер је немогуће приказати на слици онога који је бестелесан, невидљив, неописив и без облика.“[38]

Чињеница да је предмет видљив или невидљив служи као критеријум тога да ли се може или не може приказивати. „Можемо,“ каже Дамаскин, „правити слике свих облика који су за нас видљиви.“[39] Тако, не може се приказивати божанска природа Христа, али је посве могуће сликати његову човечанску природу. То је идеја на коју се без престанка враћају византијски апологети икона: пошто је син божји сишао на земљу, оваплотио се, постао човек, тај човечански лик Бога (и само он) треба да буде приказиван у иконопису. Горе исказаној тези, по којој је грех сликати икону невидљивог Бога, Јован Дамаскин супротставља антитезу: „Бог се оваплотио, њега су видели на земљи у пути, он се помешао са људима, неизрецивом добротом
[406] узео је природу, величину, облик и боју пути, стога ми не грешимо кад правимо његове слике.“[40] А Теодор Студита каже: „Божанству припада неописивост, човеку пак описивост. Пошто Христос има обе природе, он је описив као што је и неописив. Да није описив не би био истински човек, као што је истински Бог. Али, он је истински човек, па је, према томе, и истински описив.“[41]

Приказивање Христа је оправдано његовим оваплоћењем. С друге стране, ово приказивање потврђује стварност његовог оваплоћења: јер само кроз то чудо постало је могуће приказивати га на иконама. Отуда та стална, упорна, страсна жеља да се види његова слика на иконама: „јер желимо да видимо његову слику.“[42] „Видео сам (на икони) човечански

[38] Εἰ μὲν γὰρ τοῦ ἀοράτου Θεοῦ εἰκόνα ἐποιοῦμεν, ὄντως ἡμαρτάνομεν. Ἀδύνατον γὰρ τὸ ἀσώματον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπερίγραπτον καὶ ἀσχεμάτιστον εἰκονισθῆναι. (Migne, P. G., 94. col. 1288 A). Уп. такође нав. дело, col. 1202 B, 1237 C, 1289 C, 1320 B.

[39] Op. cit., 94, col. 1344 C: Δυνάμεθα ποιεῖν εἰκόνας πάντων τῶν σχημάτων, ὧν εἴδομεν.

[40] Θεοῦ γὰρ σαρκωθέντος, καὶ ὀφθέντος ἐπὶ γῆς σαρκί, καὶ ἀνθρώποις συναναστραφέντος, δι' ἄφατον ἀγαθότητα καὶ φύσιν, καὶ πάχος, καὶ σχῆμα, καὶ χρῶμα σαρκὸς ἀναλαβόντος. τούτου τὴν εἰκόνα ποιοῦντες, οὐ σφαλλόμεθα. (Op. cit., 94, col. 1288 A B).

[41] Θεότητος μὲν τὸ ἀπερίγραπτον· ἀνθρωπότητος δὲ τὸ περιγραπτόν. Εἰ οὖν ὁ Χριστὸς ἐξ ἀμφοῖν, καὶ περιγραπτὸς ἄρα ὥσπερ ἀπερίγραπτος. Εἰ δὲ οὐ περιγραπτός, οὐδὲ ἀληθῶς ἄνθρωπος ὥσπερ ἀληθῶς Θεός. Ἀλλὰ μὴν ἀληθῶς ἄνθρωπος· καὶ περιγραπτὸς ἄρα ἀληθῶς. (Op. cit., 99, col. 408 B).

[42] Op. cit., 94, col. 1288 B: ποθοῦμεν γὰρ αὐτοῦ ἰδεῖν τὸν χαρακτῆρα.

одраз Бога, те је спасена моја душа“, писао је Јован Дамаскин.[43]

Код њега можемо исто тако прочитати: „Господ, назвавши своје ученике срећнима, рече: ‚Јер вам кажем заиста да су многи пророци и праведници жељели видјети што ви видите, и не видјеше, и чути што ви чујете, и не чуше. А благо вашијем очима што виде, и ушима вашијем што чују'.[44] Тако су апостоли видели телесног Христа, видели су његове патње и његова чуда, и чули су његове речи. Ми желимо и ми да видимо и да чујемо, и да будемо названи срећнима.“[45]

И још једанпут мора се рећи да је уметност, произишла из једног таквог религиозног осећања, из такве религиозне жеђи, морала тежити пре свега за тачним и аутентичним приказивањем; морала је неуморно ићи за старим узорима, макар то било само због њихове веће веродостојности.[46]

*

Вратимо се на изреку Василија Великог: „Част која се указује икони прелази на прототип.“ Као логичну последицу овог начела, присталице икона већ у VIII веку додају: „а исто тако и бешчашће“ (ὁμοίως καὶ ἡ ἀτιμία). Ово налазимо
у говору против Константина V,[47] као и у актима Седмог ва- [407]
сељенског сабора.[48] Дионисије из Фурне приписује ову допуну самом Василију Великом, наводећи га овако: „По великом светом Василију, поштовање, част која се указује икони, указује се прототипу, а увреда икона доводи често до увреде саме личности.“[49]

Ова теза је, у суштини, уперена против иконобораца, али у даљој интерпретацији она добија општији и шири смисао: увреда нанета, преко иконе, личности коју она пред-

[43] Op. cit., 94, col. 1256 A: Εἶδον εἶδος Θεοῦ τὸ ἀνθρώπινον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχή.

[44] Јеванђеље по Матеју, XIII, 17, 16.

[45] Ὁ κύριος μακαρίζων τοὺς μαθητὰς εἶπε· Πολλοὶ βασιλεῖς καὶ προφῆται ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε, καὶ οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν. Ὑμῶν δὲ μακάριοί εἰσιν οἱ ὀφθαλμοί, ὅτι βλέπουσι, καὶ τὰ ὦτα, ὅτι ἀκοῦσιν. Εἶδον οὖν οἱ ἀπόστολοι σωματικῶς τὸν Χριστόν, καὶ τὰ πάθη, καὶ τὰ θαύματα αὐτοῦ, καὶ ἤκουσαν τῶν λόγων αὐτοῦ. Ἐπιθυμοῦμεν καὶ ἡμεῖς ἰδεῖν, καὶ ἀκοῦσαι καὶ μακαρισθῆναι. (Migne, P. G., 94, col. 1333 D).

[46] Питање икона у вези са догмом оваплоћења детаљније сам обрадио у свом већ поменутом чланку у: Seminarium Kondakovianum. I (в. у овој књизи 148 сл.).

[47] Migne, P. G., 95, col. 1317.

[48] Уп. речи патријарха Тарасија: Mansi, XIII, col. 69 C.

[49] *Пападопулос—Керамевс*, стр. 7. *Didron*, стр. 14.

стављa, може бити учињена не само из зле намере, како је то био случај са иконоборцима, већ и из немарности, неспособности или незнања, нетачним и лошим сликањем.

Стога несавршено сликарство у области иконописа долази у опасност да буде увреда и срамоћење божанства — и излаже кривца пропасти и проклетству; тако Стоглав[50] подсећа на пророкове речи: „Проклет био ко немарно ради дјело Господње."[51] Отуда његов захтев за строгим надзором над сликањем икона, и контролом ове уметности колико у естетском толико и у теолошком и догматском погледу. Видевши до какве је декаденције мало-помало дошло сликање икона, Стоглав се постарао да организује тај надзор; он га је поверио ревности свештенства, почевши од митрополита, архиепископа и епископа: „Према наредбама цара у престоном граду Москви и у свим градовима, митрополит, архиепископи и епископи вршиће надзор над вршењем обреда, а нарочито над светим иконама и иконописцима, и пазиће да све буде сагласно са светим правилима."[52]

Овим речима почиње XLIII поглавље Стоглава о иконама. Ова мера се лако може разумети: свештенство, много културније од осталих сталежа, могло је, свакако, боље од било кога да оцени чак и уметничку вредност иконе; познато је да су многи представници руског свештенства, у то доба, сликали иконе, а међу њима и председник Стоглавог сабора митрополит Макарије;[53] поготово је разумљиво да је свештенство могло најбоље оценити исправност иконе у теолошком погледу, њено слагање са старим узорима, и на тај начин спречити продирање јеретичких елемената у сликарство. Намена иконе у првом реду је религиозна и зато је било битно сачувати њену религиозну чистоту.

Естетски принципи и уметникова делатност су, према томе, подређени религиозном принципу. То је веома јасно изражено у овим речима Седмог васељенског сабора: „Иконопис није откриће сликара него је врсна установа и предање васељенске цркве ... њихова (тј. наших духовних ота-
[408] ца) је замисао и предање, а не сликара; сликарева је само вештина, а уређење очито потиче од часних светих отаца."[54]

[50] *Duchesne,* 135.

[51] Књига пророка Јеремије, XLVIII, 10.

[52] *Duchesne,* 133.

[53] Уп. *Макарий,* История русской церкви, VIII, стр. 13; *Н. Покровский,* Определения Стоглава, стр. 542.

[54] Οὐ ζωγράφων ἐφεύρεσις ἡ τῶν εἰκόνων ποίησις, ἀλλὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἔγκριτος θεσμοθεσία καὶ παράδοσις ... μὴν οὖν γε αὐτῶν (sc. πνευματοφόρων πατέρων ἡμῶν) ἡ ἐπίνοια καὶ ἡ παράδοσις, καὶ οὐ τοῦ ζωγράφου· ἡ τέχνη μόνον· ἡ δὲ διάταξις πρόδηλον τῶν σεβασμένων ἁγίων πατέρων. (Mansi, XIII col. 252 BC.

Стоглав изричито, чак под претњом казне, забрањује људима који нису сликарски обдарени да се баве сликањем икона: „Онај који, по милости божјој, може да слика, да приказује облике и сличности, нека слика; ономе кога је Бог лишио овог дара, нека се забрани да слика иконе, да његова невештина вређа Бога."[55]

Сабор изричито захтева да сликари икона изуче свој занат код искусних мајстора. Исте препоруке се налазе и у сликарском приручнику Дионисија из Фурне.[56] Али, осим тога, Стоглав установљава надзор над сликарима и захтева да га врши више свештенство, да би се онемогућила пристрасност и како се не би могли заштити неталентовани рођаци или угушити из љубоморе таленти обдарених ученика. Одлуке Стоглава обавезују мајсторе који добро познају свој занат да поучавају друге, како би се на тај начин обезбедило цветање иконописа; онима који одбијају да то учине прети се вечитим проклетством и наводи им се парабола о лукавом слузи који је закопао свој златник (по Матеју, XXV, 14 сл.). Дионисије из Фурне исто тако често говори о обавези уметника да своје знање пренесе на друге: он помиње исту параболу о сакривеном златнику и страхује од божанског проклетства.[57]

Више пута смо већ навели Дионисија из Фурне, указујући на сличност између предговора његовог приручника и одлука Стоглава о иконопису. Међутим, сигурно је утврђено[58] да је Дионисије из Фурне живео тек у почетку XVIII века, и да се његова учења као и текстови којима се непосредно инспирисао у своме сликарском приручнику односе на знатно позније доба од Стоглава.[59] Али, ван сваке сумње је да Дионисије није дао ништа ново ни лично у својим учењима: он је само понављао идеје и општа гледишта о улози и задацима иконописа, који су били већ одавно укорењени у Византији. Уколико се стари принципи византијске иконо- [409]

[55] *Duchesne,* 135.

[56] *Пападопулос—Керамевс,* стр. 6. *Didron,* стр. 14.

[57] *Пападопулос—Керамевс,* стр. 3, 4. *Didron,* стр. 7, 9.

[58] В. предговор *Пападопулос—Керамевса* у његовом издању Дионисијева приручника. В. такође *Порфирий Успенский,* Письма о знаменитом живописце Мануиле Панселине, Труды Киевской Духовной Академии, 1868, I, II и IV.

[59] Ове текстове објавио је *Пападопулос—Керамевс* у додатку Дионисијевог приручника. За питања која нас интересују нарочито је важан текст β': op. cit., стр. 255 сл.

графије огледају у Дионисијевом приручнику, упоређење између упутстава која он даје иконописцима и одлука Стоглава о иконама, може за нас бити важно и корисно.

Дионисије, исто као и Стоглав, сматра да је сликање икона свето дело, угодно Богу,[60] а ово је опште распрострањен и веома давно успостављен принцип на православном Истоку. Акта Седмог васељенског сабора изражавају исти овај принцип: поводом описа једне слике, узетог из Астерија из Амазеје, на којој је приказано мучење свете Еуфимије, каже се: „Јер је уметност иконописца побожна." Ово мишљење је поткрепљено и наводима из других отаца IV века, Григорија Назијанског, Јована Златоустог.[61] Папа Хадријан I га исто тако подржава, и устаје против покушаја учињеног у „Карловим књигама" (Libri Carolini)[62] да оспори његову тачност.[63] И у руској Крмчији каже се о иконопису: „Ово дело је свето."

Зато Стоглав енергично протестује против сликања икона коме је циљ зарађивање новца. Ако они, којима је због њихове неспособности забрањено да сликају иконе, желе да то чине упркос томе, наводећи као оправдање да од овога рада „живе и хране се", Стоглав наређује да се не обрати пажња на ове речи: „Не могу сви људи сликати иконе. Бог је људима дао пуно разних других занимања поред сликања икона, да их хране и да им обезбеде живот. Божја слика не може бити поверена онима који је изобличују и обешчашћују."[64] Овде можемо опет указати на сличност са Дионисијевим приручником, који овако завршава свој предговор: „Зато сви они који раде марљиво и с побожношћу, добијају милост и благослов неба. Али, сви они који се труде само из љубави према новцу, и који се не брину о побожности, нека добро размисле пре но што умру: нека се са страхом сете како је кажњен онај чијим су стопама ишли, Јуда, који испашта свој злочин у мукама паклене ватре, од чега ћемо, надамо се, сви бити искупљени заслугама Богородице, светог апостола Луке и свих светитеља. Амин."[65]

Стоглав препоручује да се, на сваки начин, добри иконописци помажу и да се цене више од обичних људи: „Ако

[60] *Duchesne,* 134: „Ово дело Богу угодно..." Уп. *Пападопулос—Керамевс,* стр. 8: „Јер ова сликарска уметност је Богу угодна и драга му је."
[61] Mansi, XIII, col. 17 D.
[62] Mon. Germ., Legum sectio III. Concilia, t. II, suppl. III, 22, p. 148.
[63] Mon. Germ., Epistolae, V, p. 47, XIV.
[64] *Duchesne,* 135.
[65] *Пападопулос—Керамевс,* стр. 8. *Didron,* стр. 16.



12. „Нерукотворени убрус" из цркве келије Моливоклиси на Атосу.



13. Сребрни тањир са представом венчања Давидовог, са почетка VII века. Музеј у Никозији.

ови сликари, наши савременици, живе верно према упутствима која су добили, и ако марљиво извршавају ово дело угодно Богу, цар ће их наградити, архијереји бдети над њима, и указиваће им веће поштовање но обичним људима."[66] [410]
Исто то читамо и у руској Крмчији: „Цењене сликаре икона, достојне тако светог рада, обдарене стварном вештином и који воде честити живот, поштоваће и указиваће им се почаст; приликом обеда седеће поред свештеника, са угледним личностима, као и други црквени људи."[67]

Да би заслужио такву част, од сликара се захтевала не само даровитост већ и морална чистота, не само „стварна уметност" већ и „живот пун врлина". Да би му било дозвољено да ради један тако свети посао као што је сликање икона, од њега се тражила побожност и морално савршенство колико и таленат. Зато је свештенство требало да води рачуна не само о уметничкој способности иконописаца већ и о њиховим моралним квалитетима и о њиховој побожности; а исто тако требало је да сликари пазе на своје ученике: „Сликар мора да је пун смерности, благости, побожности; он ће избегавати ништавне разговоре, исмевања. Његова природа биће тиха и он неће знати за завист. Неће пити, расипати ни красти. Нарочито и крајње свесно ће обраћати пажњу на духовну и телесну чистоту."[68]

И у овом случају упадљива је сличност између Стоглава и захтева који поводом сликарског морала поставља руска Крмчија: „Зографима, сликарима икона, приличи да буду чисти, да живе духовним животом, да се добро владају, и да их краси смерност и благост, да траже добро у свакој ствари, да не говоре скарадности, да се не ругају светим стварима, нити да се одају развратном животу, пијанству, клевети, нити каквим другим рђавим навикама; јер. забрањено је да такав буде човек који ради тако свети посао."[69] Вреди овде напоменути да је сабор од 869/70. у седмом канону забранио да се поучавају иконопису они на које су васељенски сабори бацили анатему.[70]

Тако, према руском и византијском схватању, за сликање икона није довољно имати само сликарски таленат: потребно је исто тако правоверје, побожност и морално савршенство. С друге стране сасвим је очигледно да нису

[66] *Duchesne*, 134.
[67] Книга Кормчая письменная, погл. 192 (*Большаков*, стр. 22).
[68] *Duchesne*, 134.
[69] Книга Кормчая письменная, погл. 124 (*Большаков*, стр. 21).
[70] Mansi, XVI, col. 164.

довољни морални квалитети ако недостаје способност: потребно је имати и једно и друго.

Ево како је ова идеја изражена у Крмчији: „Ако се нађе неко ко је врло вешт у сликању светих икона, али не води побожан живот, не треба му дозволити да слика." С друге стране: „Ако неко води побожан живот, а није способан да лепо слика свете иконе, не треба му дозволити да их слика, већ ваља покушати да се употреби за неки други рад, према његовој жељи."[71]

[411] Размотрили смо главне ставове одлука Стоглава о иконопису; покушали смо, с једне стране, да их упоредимо са гледиштима израженим у старим руским и нарочито византијским споменицима; с друге стране, покушали смо да разјаснимо смисао и значај одлука Стоглава, испитујући циљ и принципе византијске иконографије.

Наша испитивања су показала да Стоглав, у основи, не уводи ништа ново, већ да одражава и потврђује најстарија схватања о иконопису. Она су исто тако показала да Стоглав верно одражава ова схватања и да се савршено тачно држи принципа византијске иконографије, да су његове одлуке о иконопису, како у уметничком тако и у религиозном погледу, у уској вези са самом суштином веровања и идеја православне цркве, да из њих вуку своје корене и из њих проистичу.

Наслов оригинала: Les décisions du „Stoglav" concernant la peinture d'images et les principes de l'iconographie byzantine, Recueil Uspenskij I (1930) 393—411.

Превела *Нада Мандић*

[71] Книга Кормчая письменная, погл. 124 (*Большаков*, стр. 21).

СВЕТОГОРСКИ ИСИХАСТИ И ЊИХОВИ ПРОТИВНИЦИ

(Прилог историји касновизантијске културе)

Нема сумње и нико данас не пориче да је византијска [349]
култура била највише култура средњег века. Неоспорна је и религиозна основа те културе, која се напајала и инспирисала пре свега религиозним доживљајима. Међутим, стварну пажњу наука поклања само првим вековима религиозног развоја Византије, само оном времену када се ударао темељ догматској структури хришћанске цркве. За проучавање каснијег развоја учињено је веома мало и, ма како то било чудно, за то се не показује интересовање. Влада чак мишљење да никакав каснији развој није ни постојао, да се на прагу средњег века духовни живот Источног царства. који је дотле бујао, одједном зауставио на мртвој тачки, достигавши свој крај и обамревши у непокретном и безживотном формализму. Ово, у суштини неисторијско, али међу историчарима широко распрострањено схватање, заклања од погледа научника каснију културну и религиозну историју Византије, која је у ствари као и пре пуна живота и животне снаге.

Али, чак и у овој заобиђеној и заборављеној области, какву представља у целини културни живот средњовековне Византије, нема другог проблема који је наишао на тако мало интересовања и разумевања као исихастички покрет, иако је он дуго време био у центру целокупног живота Источног Царства. Својеврсност спољашњих облика, у којима се исихазам одражава, сложеност и замршеност оних питања која су се у споровима о исихизму расправљала, а исто тако, и то у веома јакој мери, предрасуде конфесионалне природе — све је то одвраћало од проучавања ове [350]
веома занимљиве појаве средњовековне културне историје.

Она оскудна литература која постоји о овом питању чини углавном доста жалостан утисак. У западној литера-

тури исихазму је посвећено свега неколико чланака, па и они се првенствено баве изношењем спољашње историје исихастичког покрета,[1] мало се задржавајући на његовом значењу, а понекад га и грубо изопачавајући.[2] Наравно, било је научника који су схватали а каткад и подвлачили значај исихастичког покрета, на пример, Х. Гелцер и нарочито К. Хол, аутор одличне књиге о Симеону Новом Богослову и велики познавалац историје источне цркве, али на жалост ни Гелцер ни Хол нису се специјално позабавили проучавањем исихизма, а њихове опомене остале су без резултата.[3]

Нешто боље стоје ствари у руској литератури. Овде ипак имамо драгоцену студију Ф. И. Успенског,[4] драгоцену нарочито због тога што она доноси опсежан и делимично сасвим нов материјал, као и због тога што аутор, за разлику од многих других, озбиљно схвата предмет који испитује. Али, закључци до којих је Успенски дошао тешко могу задовољити: пошто је читав спор о исихизму свео на филозоф-
[351] ску расправу, аутор је јако сузио проблем; протумачивши пак исихасте као аристотеловце, а њихове противнике као платоничаре, и директно је погрешио, јер, као што ћемо видети, тачно је управо супротно.

[1] Најопширније: *J. G. V. Engelhardt*, Die Arsenianer und Hesychasten, Zeitschr. f. hist. Theologie VIII, 1 (1838) 48—135. Уп. даље *J. Bois*, Grégoire le Sinaite et l'Hésychasme à l'Athos au XIV^{e} siecle, Échos d'Orient V (1901); Le synode hésychaste de 1341, ibid. VI (1903), као и прилично добре али врло кратке чланке у Realenzyklopädie für protest. Theologie, s. v. Hesychasten (Gass — Ph. Meyer), Palamas (Ph. Meyer), Kabasilas (Gass — Ph. Meyer).

[2] Уп. *Fr. J. Stein*, Studien über die Hesychasten des XIV. Jahrh., Österr. Vierteljahrschr. f. Kathol. Theologie, 1873. На овај чланак вреди указати само као на куриозитет своје врсте — њен аутор занима се, на пример, питањем, да ли се исихастичке визије објашњавају неумереном употребом жестоких пића итд.

[3] Неће бити сувишно да наведемо следећу Гелцерову примедбу, која представља управо опомену, а неће изгледати сувише оштра ономе ко се упозна на пример са поменутим чланком Штајна. Спор о исихазму био је, по мишљењу Гелцера (Abriss der Kaisergeschichte у: Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., p. 1058), „ein Kampf, der zu den merkwürdigsten und kulturhistorisch interessantesten Phänomenen aller Zeiten gehört, obgleich die konventionelle Fabel, welche unter dem Namen Kirchengeschichte an Universitäten und Seminarien tradiert wird, ihn lediglich mit wohlfeilem Spotte zu übergiessen pflegt. Sie offenbart damit freilich nur ihre völlige Verständnislosigkeit für die wichtigsten Probleme der Geistesgeschichte".

[4] Очерки по истории византийской образованности, Петроград 1891, стр. 246—364. Уп. такође: Синодик в неделю православия, Одесса 1893.

Не може задовољити ни истраживање А. П. Лебедева:[5] тачно је да су исихасти представљали строжу а њихови противници умеренију струју у византијском монаштву, али ово у ствари још ништа не објашњава. Доста места поклоњено је исихастичком покрету у занимљивој књизи К. Ф. Радченка о религиозно-социјалним покретима у Бугарској у XIV веку. (Из истории религиозно-общественного движения Болгарии в XIV веке). Али Радченка у исихазму занима само оно што је у њему заједничко са другим облицима мистичних струјања; на исихастичком покрету он се зауставља само ради упоређивања. Јасно је да његова књига под таквим условима не може решити загонетку исихазма. Загонетка исихазма је у ономе што је својствено само и искључиво овоме струјању — у његовим необично карактеристичним теоријским, спекулативним основама, а не у чисто мистичним доживљавањима његових адепта, мање или више сличних у сваком мистицизму. Не задржавајући се на другим радовима, који се само узгред дотичу исихазма,[6] навешћемо још најновију студију Милоја Васића.[7] Ова студија је драгоцена за историју уметности, али, јако проширујући појам исихазма и примењујући тај термин скоро на свако пустињаштво, она не може да допринесе продирању у смисао исихазма у правом значењу те речи.

Треба на крају навести опсежну Папамихаилову студију о Григорију Палами, вођи исихаста.[8] Аутор овога рада
је у извесном смислу антипод оних католичких богослова [352]
који при проучавању исихазма као свој главни циљ сматрају полемику против Паламе и рехабилитацију његовог про-

[5] Исторические очерки положения византийской восточной церкви с конца XI до середины XV века, 2. изд., Москва 1902.

[6] Нпр. *Порфирий Успенский*, История Афона, т. III, Петроград 1892, даје доста конкретног материјала за историју светогорског исихазма. Кратку расправу из историје исихастичког покрета даје *W. Gass*, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas, Greifswald 1849, али је ова расправа веома површна и не саопштава ништа битно. *R. Guilland*, Essai sur Nicéphore Grégoras, Paris 1926, излажући добро и детаљно биографију Нићифора Григоре, неминовно много говори и о Григорином спору са исихастима, али и не покушава да објасни основни смисао тог спора (уп. рецензију: *G. Ostrogorsky*, Deutsche Literaturzeitung 1927, H, 35, Sp. 1697—1701; уп. СД, књ. III, 393 и д.). Тумачење исихастичког покрета које даје *O. Tafrali*, Thessalonique au XIV^{e} siecle, Paris 1902, мора се сматрати као сасвим промашено.

[7] *M. Vasić*, L'hésychasme dans l'église et l'art des Serbes du Moyen Age, Mélanges Uspenskij I, Paris 1930, p. 110 sq.

[8] G. Papamichael, 'Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Александрија 1911. Уп. детаљну рецензију *И. Соколова* у Журн. Мин. Нар. Просв., април—јул 1913.

тивника Варлаама; главни циљ Папамихаилов је стално подвлачење Паламине светости и злокобне Варлаамове јереси. Али, нама је ионако познато да је православна црква уврстила Григорија Паламу у свеце, и задатак историчара није у томе да на тој чињеници поново и поново инсистира, већ да схвати због чега је православна црква Григорија Паламу, вођу исихаста, прихватила а његове противнике одбацила, и да објасни у чему је управо учење исихаста одговарало духу источног православља и у чему је било његово слагање са ортодоксном, тј. главном струјом религиозног развоја Византије.

Задатак овог разматрања и јесте у томе да одговори на та основна питања, на која постојеће студије не дају одговора, не тежећи за тим да исцрпно расветли све појединости проблема ни да пружи потпуну слику историје исихастичког покрета; приказ историјског тока који дајемо ограничава се, напротив, на најосновније догађаје и има само помоћну и допунску улогу — читалац који је упознат са чињеничком страном историје исихазма неће ништа изгубити ако одмах пређе на завршно поглавље.

I

Пре него што пређемо на историју исихастичког покрета и полемику коју је он изазвао, треба рећи неколико речи о изворима који нам стоје на располагању. Због слабог интересовања за проблем исихазма многи извори који се односе на овај проблем нису још објављени. Ипак, низ значајних списа већ је издат, нарочито у Патрологији Миња (Series Graeca, t. 149—151); и мада је издавач, објављујући та „богу противна“ дела, сматрао за потребно да у уводу објасни зашто то чини и да се извини за такву своју смелост, он је на срећу дао тим делима релативно много места. Наравно, можемо само да жалимо што им није дао још знатно више простора и што је много шта остало неиздато. С друге стране, рад истраживача јако је отежан тиме што су најважнији извори, записници са седница сабора на којима се решавало о споровима око исихазма, доспели до нас у веома оштећеном облику. То нису у ствари записници саборских расправа, већ углавном доцнији извештаји у ко-
[353] је су поједине странке често накнадно уносиле исправке и измене и који чак не разликују поједине саборе (први и други, исто тако и четврти и пети сабор, спојени су у овим

извештајима). Како било, пажљивим проучавањем извора могу се већ на основу данас приступачне грађе утврдити најглавније етапе спора и историјска улога лица која су у њему учествовала, а исто тако и издвојити главни проблеми овога спора, утолико пре што упоредо са различитим теолошким списима објављеним у Миња и на другим местима, имамо и опширне приказе византијских историчара.

Истина, оба историјска дела која су у овом погледу нарочито важна — Историја Јована Кантакузина и Историја Нићифора Григоре — поред богатства детаља у приказу исихастичког спора, имају и ману јако изражене страначке пристрасности. Јован VI Кантакузин подржавао је партију исихаста, којој је доста дуговао за добијање престола. Није чудно што његово излагање није објективно. Још мање су објективна саопштења Н. Григоре, који је знатан део свога живота посветио борби против исихаста. Његова тзв. Римска историја, у свом завршном делу, није ништа друго до ватрена оптужба против исихаста и њиховог вође, Григорија Паламе. Али, с друге стране, велика и ретка срећа је што имамо и теолошке и историјске списе присталица обе партије, те можемо да чујемо и једну и другу страну; код већине сличних спорова на византијском подручју ми такве могућности немамо. Ако се у сваком појединим случају одмере и пореде изјаве обе стране, добиће се на крају крајева прилично јасна и убедљива слика ове борбе, која је средином XIV века захватила све духовне снаге Византије и за дуже време поделила Источно Царство на два непријатељска табора.

*

У касновизантијско доба исихастима су се називали калуђери који су се посветили потпуној тишини, савршеном миру — „исихији“ (ἡσυχία). Њихов идеал био је чисто контемплативан живот, њихов први и главни захтев унутрашња концентрација, стална, непрекидна молитва у себи, тзв. νοερὰ [354]
προσευχή — „умна молитва“. Та непрестана унутрашња концентрација доводила је исихасте у стање извесне екстазе, изазивала је код њих осећање неисказаног блаженства и привиђање некакве небеске светлости. То је и био врхунац живота у исихији: доживљавање таквог унутрашњег блаженства, о коме говоре сви мистици-исихасти одани овој врсти аскезе, и визија светлости коју су они сматрали неземаљском, нестварном, сличном оној светлости која је обасјала Христа на Таворској гори.

Појам „исихаст“ (ὁ ἡσυχαστής) сам по себи је у источној цркви веома старог порекла; исихасте помињу још оци старохришћанске цркве.[9] У V веку наилазимо у палестинском манастиру св. Саве на неког пустињака Јована, који живи ἐν ἡσυχίᾳ и ужива опште поштовање.[10] О исихастима се говори и у Јустинијановом законодавству и у 41. канону Трулског сабора. Већ у рановизантијско доба живот у исихији сматран је нарочито богоугодним и светим, али у исто време — нарочито у Јустинијановим новелама — јасно се испољава тежња да се ова врста аскезе ограничи, као штетна за колективни манастирски живот и монашку активност. Ствар је јасна: у рановизантијско време исихазам се идентификује са пустињаштвом,[11] он још није имао значај посебног мистично-аскетског правца који је стекао касније. Али несумњиво је да је већ и пустињаштво, као потпуно напуштање света и које се одиграва у тишини и ћутању, потпомогло стварање оног духовног типа који је карактеристичан за исихасте XIV века. И већ велики аскета VI века, Јован Лествичник, сличан је умногоме светогорским исихастима.

То је једна струја која води стварању и развоју каснијег исихазма: испосничко пустињаштво. Значење ове струје расте упоредо са ширењем монаштва и повећавањем његовог значаја у византијском црквеном и друштвеном животу. Друга струја потиче од мистичних учења старохришћанске
[355] цркве, и највећи значај има у том погледу учење Дионисија Ареопагита, нарочито његово схватање о монашком постригу као тајни која је по свом значењу једнака са тајном крштења, схватање које на пример за Теодора Студита већ представља аксиом. То што је црква прихватила мистичне представе а нарочито мистику Дионисија Ареопагита умногоме је одредило даљи развој религиозног живота хришћанског Истока и упутило га путем на коме је могао да поникне мистицизам исихастичког типа. И за самог Дионисија Ареопгита и за Максима Исповедника, црквеног оца који је увео у цркву и у њој озаконио Дионисијев мистицизам, у највећој мери је карактеристично тражење ирационалних и натчулних путева ка зближавању са божанством; и један и други говоре већ

[9] Cf. *Du Cange*, s. v.

[10] Његово житије написао је Кирил Скитопољски: ASS. Mai III, 14.

[11] Особито је карактеристична у том погледу, изјава Нила Синајског (Tract. cap. 1): ὅτι διαφέρουσι τῶν ἐν πόλεσιν ᾠκισμένων οἱ ἐν ἐρήμοις ἡσυχάζοντες, као и компарација у Nov. Just. 133, c, 36: οὓς δὴ καλεῖν ἀναχωρητάς τε καὶ ἡσυχαστὰς εἰώθασιν.

о надземаљској светлости у коју ступа онај ко има визију божанства.

Но, прави духовни родоначелник светогорских исихаста, како у своме учењу тако и у своме животном путу, био је Симеон Нови Богослов, најзначајнији мистичар византијске цркве, који је делао крајем X и почетком XI века. Као и за исихасте XIV века, и за њега је највиши циљ свих његових тежњи био виђење божанске светлости; а најважнија животна мисија морално просветљавање, без кога човек неће моћи да достигне тражену светлост, морално просветљавање путем улажења у себе, путем духовне концентрације. Цео живот и цела активност Симеона Новог Богослова усмерени су једном мисли, једином жудњом за визијом божанства. Списи у којима он саопштава своје мистичне доживљаје кулминирају у осећању присности са Богом постигнутом мистичком визијом.[12]

Исихасти XIV века прихватили су Симеонова учења и сами су стално указивали на њега као на свога учитеља. Уједно, исихасти су били први следбеници овог великог мистичара. Истина, Симеон је и за живота имао ревносних ученика, а ускоро после смрти је проглашен за свеца, али за свих преко 300 година које га деле од исихаста његов утицај био је незнатан и обновљен је тек у XIV веку.

*

[356] Иницијатива за увођење мистичког правца, који нас занима, у византијске манастире припада монаху Синајског манастира Григорију, који га је сам прихватио још док је био на Криту, од неког монаха Арсенија. Двадесетих—тридесетих година XIV века Григорије Синаит прокрстарио је многе области Византијског Царства, обилазећи најважније грчке манастире, па је посетио и Свету Гору. Констатовао је да су светогорски монаси били на висини у погледу тзв. πρᾶξις, тј. активног аскетског живота, али да је овде било готово непознато оно највише — θεωρία, тј. чиста контемплација. Он се прихватио да проповеда „теорију“ и учи животу у „исихији“. Његова проповед је понегде наилазила на отпор, али је већином изазивала жив одзив и стварала му ватрене следбенике. Света Гора је била захвално тле за његове про-

[12] О Симеону Новом Богослову постоји изврсна књига: *K. Holl*, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen, Leipzig 1898.

поведи, број монаха који су се одазвали контемплативном, исихастичком животу растао је брзо.

Можда би овај развој протекао у потпуном миру и без икаквих трвења да у то време није доспео са Запада у Византију калабријски монах Варлаам, који је отпочео огорчену распру око законитости исихастичког пустињаштва. У културно-историјском погледу Варлаам је веома интересантна личност и веома значајна за рану Ренесансу. Варлаам је био Петраркин учитељ грчког језика и ревносни пропагатор византијске културе на Западу.[13] Али, иако прожет византијском културом, Варлаам је услед свога додира са Западом био природно туђ оним крајњим духовним струјањима у Византији у којима се византинизам испољио у нарочито згуснутом облику. Током целог касног средњег века непрестано опажамо у византијској духовној средини два смера, две струје: једна, коју првенствено предводи монаштво, представља строжи правац, прожет неповерењем према свему што је световно и самим тим непомирљиво према латинском Западу; друга — умерена, наклоњена сарадњи са световном влашћу па и компромису са латинством, блиска идеалима хуманистичког просвећења или, како су говорили Византинци, „спољашњој мудрости“. Исихазму се прикључила, наравно, оштрија струја док је Варлаама, дошљака из западних земаља, исихазам природно одбијао.

[357] Варлаам је занимљив не само као културно-историјска појава, већ и као личност. То је био човек врло начитан, свестрано образован, жељан знања, немиран и бескрајно славољубив. Волео је да показује своја знања, да поучава и разоткрива незнање других. Желећи да се огледа у знању са најистакнутијим носиоцима тадашње науке, Варлаам је 1330. године приспео у Цариград, признати културни центар тадашњег света, где су, управо у то време, све гране науке доживљавале изванредан процват. По обичају тога времена, овде је одржана дебата, нека врста научног двобоја, а као Варлаамов противник наступио је Нићифор Григора, чувени историчар, типичан византијски енциклопедиста, подједнако јак у филозофији и богословији, реторици и граматици, математици и астрономији, као и у природним наукама. У том говорничком двобоју Варлаам је претрпео пораз, Григора је проглашен за победника. Ово се свакако не објашњава тиме што Варлаам тобоже није умео да одговори на најпростија питања из области астрономије и других научних дисципли-

[13] Уп. *Ф. И. Успенский*, н. д.

на: Григора се труди да тако прикаже ствар, али је то несумњиво клевета. Варлаамове астрономске расправе које су до нас доспеле никако не откривају незналицу, већ напротив, човека који веома спретно полемише са Григориним астрономским радовима и који је очигледно Григору тиме повредио.[14] Варлаамов пораз на цариградској дискусији имао је много дубљи разлог, што нас и приморава да се задржимо на овој епизоди, која нема непосредну везу са расправом о исихазму. Варлаам је своја филозофска и богословска разматрања заснивао на Аристотелу и своје доказе градио путем силогизама. Григора је одбијао да призна Аристотелов ауторитет као одлучујући, тврдио је шта више да Аристотел неизоставно пада у заблуду кад год се удаљава од Платоновог учења. Најважније је, пак, да је према Григори Аристотелов силогизам посве недовољан за решавање богословских питања, да је то само помоћно логичко средство и да само Латини, који се још налазе у предворју праве науке, могу тако бесмислено да преувеличавају значај силогистичког метода, не видећи његове стварне границе. У вишим сферама [358]
духа силогизам је, тврдио је Григора, просто непримењив. Византијски слушаоци који су присуствовали дискусији сложили су се у томе са Григором, те је Варлаам проглашен за побеђеног.[15]

Разљућен својим неуспехом, исмејан и увређен, Варлаам је напустио Цариград и отишао у Солун где је боравио и раније. Њему није пошло за руком да тамо обнови спор са Григором, али му је, неколико година касније, било суђено да покрене једну још много значајнију распру, која је изазвала праву пометњу. Он је у Солуну дознао за исихастички покрет. Његова радозналост била је пробуђена. Претварајући се да је спреман да пође путем исихастичког пустињаштва, он се зближио са неколиким, очигледно веома простим и наивним монасима овога правца, задобио њихово поверење и почео се распитивати о томе каквим се средствима постиже визија божанске светлости. Монаси су му поверили да се они повлаче у своју ћелију и тамо, у самоћи и тишини, прислонивши подбрадак на груди и тобоже упеpивши поглед

[14] Cf. *J. Franzius*, De musicis graecis commentatio, Berolini 1840. Уп. *Ф. И. Успенский*, н. д., 258 сл.

[15] Овој дискусији посвећен је дијалог Н. Григоре „Флорентије“ (изд. *A. Jahn*, Archiv für Philologie und Pädagogik, Neue Jahrbücher, Suppl. X, 1 [1844]). Даље излагање самог спора о исихазму заснива се на историји Н. Григоре, историји Ј. Кантакузина и другим горе поменутим изворима, различитим теолошким списима, саборским одлукама, одн. документима који их замењују, итд.

на пупак, непрестано читају Исусову молитву, при чему задржавају дисање, тј. непрестано понављају: „Господе Исусе Христе, Сине Божји, помилуј ме“ (Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με) и док то изговарају, задржавају дисање. У почетку је то веома тешко, али их затим обузима блаженство, ни са чим упоредиво, и њиховом погледу се открива неземаљска светлост, вечна и нестворена — она иста светлост која је обасјала Спаситеља на Тавору и коју су угледали његови апостоли.

Варлаам је био дубоко индигниран и почео је да усмено и писмено иступа против исихаста, оптужујући их за бесмислено сујеверје и опасну јерес. Његове оптужбе наишле су на одјек и у самој Византији. Варлааму је успело да изазове талас негодовања против светогорских исихаста. Тада су се монаси обратили Григорију Палами, молећи га да узме у одбрану њихову ствар.

Овде први пут ступа на историјску позорницу ова интересантна личност, религиозно најобдаренији човек свога толико обдареног времена. Г. Палама је водио порекло из
[359] једне племићке малоазијске породице. Његов отац, који је припадао вишем бирократском слоју Царства, био је веома побожан и пред смрт се закалуђерио. Синови су васпитавани на двору и стекли су лепо образовање. Али сва три брата су се повукла у манастир, исто су учиниле, изгледа и обе сестре — интересантан пример повлачења читаве једне породице, која није изгледала ни у чему запостављена. Григорије је још као дете долазио у додир са атонским монасима и мистички расположеним пустињацима. Године 1318, у својој 21. години, отишао је на Свету Гору. Међутим, његова аскетска ревност тиме није била задовољена; неколико година касније, под утицајем свога учитеља Григорија Византинца, он је себи саградио ћелију у малом сеоцету код Верије и живео је тамо строго испосничким животом око пет година, окружен свега десетином пустињака. Тек 1331. г. вратио се на Свету Гору и посветио се контемплацији и животу у исихију. Али кад се разбуктао спор око исихастичког покрета његов мир је био нарушен и он је морао устати у заштиту атонског монаштва од Варлаамове оптужбе.

Између Паламе и Варлаама отпочела је огорчена полемика. Најпре неколико речи о ономе што је мање битно, о начину молитве коју су — на велико Варлаамово запрепашћење — примењивали исихасти да би достигли сагледавање божанске светлости. Ово питање је сложено, јер је

на основу расположивих података у изворима тешко утврдити у чему су се у ствари састојале оне аскетске методе исихаста које су избијању спора дале први повод. Наводи Варлаама и његових једномишљеника, чији је циљ био да дискредитирају исихасте, свакако представљају исувише несигурну основу. Треба такође имати у виду да је Палама више пута корио Варлаама због тога што се он са својим распитивањима обраћао непосвећеним и сасвим непросвећеним и да је на изјавама тих лица градио своје оптужбе. Несумњиво је да су Варлаам и његови једномишљеници у полемичком заносу прибегавали и извесним изопачавањима. Овамо спада омиљена оптужба због тзв. „омфалопсихије“, тј. устремљивања погледа на пупак (односно прено- [360]
шења душе у пупак, што и значи омфалопсихија). Ово је свакако само исмевање, вероватно изазвано тиме што је поглед исихаста за време молитве био уперен у предео срца, које је сматрано за мистички центар — као „најдуховнији од телесних органа“. Нема сумње, међутим, да су исихасти примењивали одређен и утврђен начин молитве. И сам Палама је изричито одобравао задржавање дисања приликом молитве објашњавајући то као унутрашње сакупљање духа; симболично објашњење и оправдање добио је и онај нарочити став који су заузимали исихасти за време молитве. Према томе, ни сам вођа исихаста није у томе видео ништа што би било недозвољено или за осуду.

Ма како било, у каснијем развоју спора ови спољашњи моменти нису више играли никакву улогу. Сва пажња усредсредила се на апстрактна, догматска питања. И о тим питањима противници нису никако могли да се споразумеју; напротив, што су се даље одвијале расправе и што се више разјашњавао предмет спора, то је већи постојао понор који је противнике раздвајао. У исто време, и на једној и на другој страни расло је убеђење о бесмислености и безбожности противникових схватања. Без много предомишљања Варлаам је отишао у Цариград и поднео патријарху жалбу против јеретичких исихастичких схватања и нарочито против Паламе. Тако је почетком 1341. г. био сазван сабор, пред којим је Палама требало да се одбрани од оптужби које је против њега подигао Варлаам.

Остављајући по страни детаље, покушаћемо да утврдимо најважније моменте разилажења који су се показали на овом сабору. Мистичној контемплацији исихаста Варлаам је супротставио познавање Бога путем разума. Палама је међутим одрицао могућност таквог познавања, одбацивао и

силогистички метод свог противника и тврдио да се човек може приближити Богу само путем ирационалног просветљења. Варлаам се ослањао на разум, на логичке закључке. Палама на унутарњу — „умну" — молитву (νοερὰ προσευχή).

Средишно питање било је учење исихаста о суштини оне светлости чија је визија била камен темељац њиховог
[361] религиозног стремљења. Спор се одвијао на чисто апстрактном плану. Варлаам је негирао тврђење исихаста да они виде ону светлост која је озарила Христа на Тавору, јер су му сами предуслови таквог тврђења изгледали неприхватљиви. Варлаам је оспоравао основну поставку исихаста: нествореност и вечност таворске светлости а према томе и могућност да је гледају скоро хиљаду и по година после Христовог живота на земљи. Није створен, по Варлааму, само Бог, само божанска суштина; ако се, пак, прихвати да таворска светлост није створена, онда би из тога следило да она није ништа друго до само божанство. Но, тада је човеку посве немогуће да је види, јер је и сама помисао да се божанство може видети бласфемична.

У овој последњој тачки између Паламе и Варлаама није било размимоилажења. Кад Палама инсистира на томе да се њему и његовим истомишљеницима открива вечна и нестворена светлост, он ову светлост не посматра као суштину (οὐσία) божанства већ као његово деловање (ἐνέργεια), милост (χάρις), моћ (δύναμις). Божја суштина апсолутно је недокучива, неприступачна човеку, али су му приступачне божанске енергије (ἐνέργειαι); има бесконачно мноштво тих божјих енергија, јер су то његова љубав, мудрост, моћ — једном речи све оно божанско што делује у свету и што је приступачно људском схватању. Слична енергија је и божанска светлост.

На тај начин цео спор се сводио на питање: да ли треба правити разлику између божје суштине — усије и његовог деловања — енергије. Варлаам и његови истомишљеници и следбеници потпуно су одрицали такву разлику, тврдећи да она нарушава јединство у божанству, уводи виша и нижа божанства, тј. коначно води многобоштву. Палама је, међутим, одговарао на то да правећи разлику између суштине божанства и његовог испољавања, он исто тако мало уноси двојство у божанство, као што га уноси, на пример, у сунце кад прави разлику између сунчаних зрака и сунчаног диска.

Разлика између божанске суштине и божанских енергија била је за Паламу камен темељац вере и мисли, јер, ако ова разлика не постоји онда, према њему, не постоји уопште никаква веза између света и бога, као ни између бога и света, пошто је бог у својој суштини апсолутно трансцендентан свету. Одрицање ове разлике води, дакле, у ствари потпуном атеизму. Палама одређује суштину у њеном односу према енергији као праузрок. О вишим и нижим [362]
божанствима нема ни говора, осим једино у том смислу у којем је речено: „Отац мој већи је од мене." И, према томе, божанске енергије морају се сматрати као вечне и нестворене, чим се признаје да је само божанство вечно и нестворено. „А ко" — како каже Палама — „говори да су енергије створене а суштина нестворена, тај не зна ни сам шта говори."

Сабор је требало да реши на чијој је страни истина. Против очекивања Варлаама коме је био наклоњен сам патријарх, пресуда сабора испала је на крају крајева у Паламину корист. Видевши да је изгубио, Варлаам се обратио за савет великом доместику Јовану Кантакузину. Према томе, Кантакузин је у то време још био расположен према Варлааму. Кантакузин је саветовао Варлааму да се одрекне својих учења и да се покаје. Варлаам је то учинио и тиме избегао црквену казну, али је његово одрицање било само привидно. У ствари Варлаам је остао при свом мишљењу и напустио Византију пун љутње и горчине.

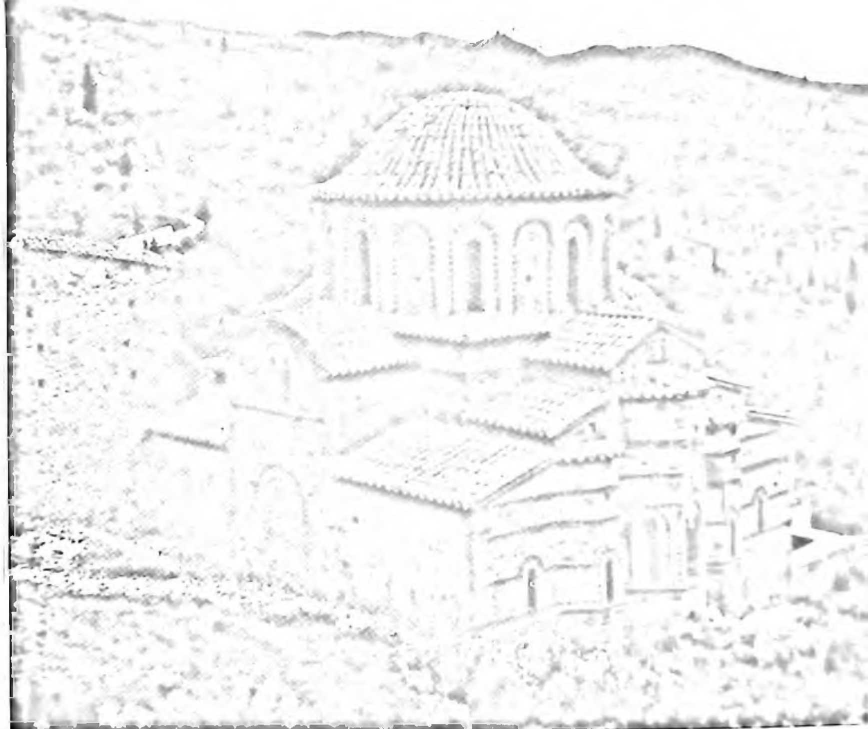
*

Варлаамов одлазак није значио крај спора. Многи су делили његово мишљење и били, као и он, непријатељски расположени према исихазму. На челу анти-исихастичке групе сад је стао Варлаамов ученик, Григорије Акиндин, који је био под јаким утицајем западне схоластике, нарочито филозофије Томе Аквинског. Иступајући против Паламе, Акиндин је тврдио да не дели Варлаамово мишљење. Због тога извесни научници сматрају да се у личности Акиндина појавила умеренија антипаламитска струја. Чини ми се, међутим, да се ствари објашњавају једноставније. Акиндин се одрицао свог учитеља просто због тога што би солидарисањем с њим унапред сахранио своју ствар, будући да је црква већ осудила Варлаамово учење. У сваком случају из до сада објављених Акиндинових списа нимало се не види да су се његова схватања у ма чему принципијелно разликовала од Варлаамових.

Акиндиново иступање довело је до сазивања новог сабора. На заседањима сабора јасно се испољио рационалистички карактер Акиндиновог мишљења. Он је одлучно одбио да призна разлику између божје суштине и енергије, па је сабор констатовао да Акиндин, насупрот својим уверавањима, подржава Варлаамове заблуде; под претњом искључивања из цркве, он је био позван да се тих заблуда одрекне. [363]

Победа је опет остала на Паламиној страни. Али, она није била потпуна. Палама није био задовољан. Нису били потпуно задовољни ни монаси исихасти, који су очекивали одређеније решење. Доиста, Паламини противници нису били анатемисани већ само условно осуђени; изгледало је да се црквени сабор трудио да избегне коначну пресуду. Сложеност проблема присиљавала је цркву на посебну опрезност, тим пре што су у њеној средини још многи били против исихазма, између осталих и сам патријарх Јован Калекас, који је припадао струји умереног, опортунистичког свештенства.

Међутим, одједном је дошло до нагле промене целе ситуације, промене чисто политичке, али која је дубоко задирала и у црквени живот. 15. јуна 1341. г. изненада је умро цар Андроник III. Оставио је престо свом малолетном сину Јовану V, а регенство је преузела његова удовица, Ана Савојска, која као Латињанка, није била расположена према исихастичком покрету. Патријарх Јован Калекас, непријатељ Григорија Паламе, постао је најприснији саветник регенткиње. Као жртва овог политичког преокрета пао је прво велики доместик Јован Кантакузин, а затим Григорије Палама, који је проглашен за јеретика и стављен у притвор. То је довело, међутим, до повезивања између Кантакузина и паламита. У Византијском Царству, блиском пропасти, изложеном сталној опасности од турског освајања, избија грађански рат, у којем се преплићу политички и верски моменти. Тешке дугогодишње унутрашње борбе доводе цариградско регенство најзад до сазнања да су уступци неопходни. Патријарх Јован тражи споразум са Кантакузином, да би га привукао на своју страну, одвојио исихасте и тако са њима окончао. Царица Ана је напротив спремна да се повеже са исихастима, сматрајући их од два зла мањим, јер је њен главни непријатељ Јован Кантакузин, чије политичке амбиције непосредно угрожавају њен положај. Не успевши да раздвоји своје противнике, цариградски регентски савет се сам поделио. Царица Ана одлучује да жртвује патријарха Јована. Савет епископа, који она сазива, сврга-



14. Црква Св. Теодора у Мистри.

15. Јован Кантакузин као цар и као монах. Минијатура у рукопису → gr. 1242 из 1370—1375 (Paris, Bibliothèque Nationale).



ва Јована Калекаса и доводи на патријаршијски престо Исидора, верног и оданог Паламиног присталицу. Карактери- [364] стично је да није био изабран сам Палама. Његово име изазивало је још превише велике страсти, па су се епископи одлучили за мање маркантну личност. Палама је, пак, добио Солунску митрополију, такође веома значајну, у овом тренутку нарочито важну због близине Солуна Светој Гори, центру исихастичког покрета. Међутим, антагонизам је овде био толико јак да је Палами само тешком муком успело да продре у Солун и да заузме своју столицу.

Промена црквено-политичког правца није спасла царицу Ану. Те исте 1347. године Кантакузин је завладао престолом; ушавши свечано у Цариград, он је крунисан за цара. До краја живота Кантакузин је остао у савезу са странком исихаста и обезбедио је њој политичку победу. Обично се сматра да су исихасти због тога и победили што је на њихову страну стао нови цар. У ствари, као што смо видели, није то било тако: Кантакузин се определио за исихасте зато што је водио рачуна о снази исихастичког покрета, која се у то време јасно испољила, док је у почетку, као велики доместик, помагао Варлаама. Уосталом, нема сумње да је Јован Кантакузин, који је био наклоњен мистицизму и јако привржен теологији, и из уверења остао веран исихазму, па је и после абдикације, као монах Јоасаф, бранио исихастичко учење.

Но, фактичком победом исихаста још није био решен спор у суштини. Црквени немири су настављени, у томе Кантакузинов успон није ништа изменио. Противници исихаста инсистирали су на својим оптужбама, исихасти су пак захтевали званично и коначно црквено признање своје правоверности. Нова саборска расправа постала је неопходна. Два сабора, који су заседали у кратком временском размаку 1351. и 1352. г.[16] донели су пресудне одлуке, које су дефинитивно одредиле однос цркве према спорним питањима. Као вођа антипаламита иступао је сада Нићифор Григора, онај исти историчар и учени енциклопедиста који се два- [365] десет година пре тога у научнофилозофском двобоју супротставио Варлааму, а који је сада у овом религиозном спору иступао као Варлаамов следбеник.

[16] Да су 1351. и 1352. г. одржана два сабора види се из Migne 151, col. 727. Уп. *Порф. Успенский*, н. д. и *Ф. Успенский*, Очерки. Други научници сматрају да је био само један сабор, 1351. Према томе, о питањима исихазма било је шест саборских расправа: две 1341. године, поводом Варлаама и Акиндина, 1347. поводом Јована Калекаса, 1351, 1352. и 1368 поводом Прохора Кидона (в. доле).

Ради решавања најважнијих спорних тачака на сабору 1352. г. изнето је шест питања, која су, после дуготрајних дискусија, решена сва у корист Паламе и исихаста. Утврђено је: 1) да између божанске суштине и божанских енергија постоји не само заједничност већ и разлика; 2) да је божја енергија нестворена, као што је нестворена и његова суштина; 3) да разлика између несторених божјих енергија и суштине не повлачи за собом прихватање сложености у божанству; 4) да се реч божанство употребљава у списима црквених отаца не само за суштину божју већ и за његова деловања или енергије; 5) да је по учењу црквених отаца суштина у извесном смислу виша од свога деловања, и то онако као што је узрок виши од последице; 6) да човек може да дође у додир само са божјом енергијом, а не са његовом суштином, иако су енергије недељиве од суштине.

Тако се црква по свим тачкама придружила Паламином учењу. Као потврда за сваки прихваћени став наведени су многобројни цитати из списа црквених отаца; нарочито много су цитирани: Кирил Александријски, Кападокијци, Дионисије Ареопагит, Максим Исповедник, Јован Дамаскин, као и Атанасије Велики и Јован Златоуст. Као увек у сличним случајевима, било је ту и приличних натезања. Али, нема сумње да је већина наведених сведочанстава стварно говорила у прилог учења исихаста и да је у свим спорним теолошким питањима ауторитет великих учитеља грчке цркве био на Паламиној страни.

II

Дакле, било је проглашено да учење Григорија Паламе потпуно одговара духу православне цркве. Варлаам и Акиндин, као и свако ко би се убудуће усудио да противречи Паламином учењу, искључени су из цркве и анатемисани. Спор је био решен. Истина, још дуго настављени су спорови о истим питањима; 1368, много година после Паламине смрти, био је чак поново сазван сабор, на којем је противник исихаста, Прохор Кидон, био осуђен, а Григорије Палама званично проглашен за свеца. Нема потребе да се задржавамо на овим каснијим споровима; они нису донели никакве
[366] нове идеје, па и по свом духовном и историјском значају доцнији противници исихаста много заостају иза три прва предводника антипаламита: Варлаама, Акиндина и нарочито Нићифора Григоре.

Григора је на сабору 1351. бранио свој став са великом вештином и ретком смелошћу. Није се устезао да самом цару пребаци пристрасност и више пута му је противречио. Григора је и касније показао више чврстине него његови претходници. Више година провео је у тамници и ништа га није могло примирати да се одрекне својих схватања, мада цар, не желећи да остане у сукобу са овим истакнутим научником, више пута му је чинио врло ласкаве понуде и давао најпримамљивија обећања. Истина, Григорина упорност објашњава се не само непоколебљивошћу идејног борца, већ и необичном његовом таштином. Описујући у својој Историји несреће које су задесиле њега, борца за истину, он је, величајући своју улогу мученика за идеју, налазио у томе доста утехе. Али, несумњиво је да се он борио и патио за ствар која му је била света.

Григорин пут и духовни развој необично су карактеристични. За време својих ранијих спорова са Варлаамом он се, као што смо видели, презриво односио према Западу, западној цркви и култури, негативно је оцењивао западну схоластику и њену философску основу, аристотелизам. Међутим, борба против исихазма потиснула је његову мржњу према Латинима и римској цркви а упоредо с тим нестајало је и његово потцењивање Аристотелове философије. Слична је у овом погледу и Варлаамова судбина: некада је Варлаам био отворен противник римске цркве и писао расправе против њеног учења о произилажењу Светог духа. Уочи своје борбе са Паламом он, међутим, већ преговара у Авињону о унији. И мада је Варлаам ове преговоре водио још у намери да послужи византијским интересима, надахнут грчким патриотизмом, он је касније дефинитивно прешао на супротну страну и постао епископ у крилу римске цркве. Није случајна, наравно, ни зависност од философије Томе Аквинског, која се запажа код трећег вође антипаламитске партије, Григорија Акиндина.

Као што видимо, у духовној борби која је захватила Византијско Царство средином XIV века, истовремено се решавао низ питања, међусобно тако тесно везаних да је одлука у једном од њих у извесној мери одређивала и став [367]
према осталим странама проблема. Ово или оно решење у вези са исихазмом одређивало је и овакав или онакав став према латинском културном типу. Победа исихазма означавала је негативан став према западној култури, условљен како верски и философски тако и политички.

Поставља се питање: у чему је исихастичко учење, које је Византија прихватила и које је признала источна црква, суштински одговарало духу византијске ортодоксије? То је најбитније питање код овог разматрања. Да је Византија вековима, да не кажемо одувек, ишла другачијим путевима него Запад, да није могла на крају свога живота прихватити културни лик латинског Запада, који јој је био стран, и да се утолико одлучније одвраћала од латинства уколико се упорније из политичких побуда наметала унија са римском црквом, то је сасвим разумљиво. У чему је пак била за Византију привлачност исихазма, чиме је управо Паламино учење одговарало особеностима византијског духа, тј., прво, особености мишљења и, друго, особености веровања грчко-источне цркве?

Размотрићемо оба ова питања појединачно. Ја бих грчко-хришћански начин мишљења назвао у суштини антиномичним. Грчка догматика стално почива на ставовима који се логички узајамно искључују и поништавају, замишљајући теолошки јединим оно што је логички многоствено и, обрнуто, теолошки многоственим оно што је логички једино. Само из таквог начина мишљења, страног како савременом човеку тако и представницима оних јереси са којима се борила старохришћанска црква, могли су да се роде учење о тројединству и читава ортодоксна христологија. Аријев проблем био је у томе што није био у стању да усагласи јединосушност Сина и Оца са захтевима монотеизма; христолошки јеретици V—VII века, са своје стране могли су да прихвате у Христу било само једну природу или две одвојене природе, а нису могли да замисле две „нераздвојиве али и несливене“ природе.

Сасвим слично било је и са питањем поштовања икона, око кога су вођене огорчене борбе у VIII и IX веку. Његове ортодоксне присталице замишљали су икону и лице које је на њој приказано као реално међу собом повезане, иако суштински различите појаве. Само због такве „филозофије“ икона, која је западној цркви била страна а визан-
[368] тијским иконоборцима мрска, поштовање икона могло је стећи оно верско значење које је оно добило у источној цркви. Према иконоборцима, икона онтолошки нема никакве везе са лицем које је на њој насликано, пошто су слика и приказано лице међу собом различити. Иконоборцима су биле појмљиве само две врсте односа између предмета, истоветност или различитост, док су ортодоксним присталицама култа икона изгледала могућна стварна повезаност пред-

мета, њихово узајамно саучествовање и при постојању суштинске разлике.

Исту слику видимо и за време спорова у XIV веку. Паламини противници, опет, признају само ову једноставну алтернативу: или је Таворска светлост створена, иманентна и онда она са трансцендентном суштином божанства уопште нема ништа заједничко, или је она нестворена, а онда и неодвојива од суштине божанства и према томе апсолутно недоступна људској аперцепцији и схватању. Палама, међутим, разликује ову светлост, као божанску енергију, од божанске суштине и тврди према томе да је она приступачна човеку, а ипак је сматра — управо као божју енергију — нестварном и вечном. Тиме је он пошао путем антиномичног мишљења, верно настављајући филозофске традиције грчке догматике; његов систем одговарао је основама грчко-хришћанског начина мишљења.

Исто толико и самим тим он је одговарао и основној тежњи грчко-хришћанског света — настојању да превазиђе дуализам између иманентног и трансцендентног света, између човека и Бога. Сам чин оваплоћења сина божјег, којим је, према њој, тај дуализам савладан, источна црква одувек је схватала онтолошки, тежећи пре свега да разјасни његово онтолошко значење за човечанство. Отуда је за њу било најпрече да, насупрот аријанству, утврди потпуност божанске природе Христове, отуда је управо за источну цркву било толико важно да, насупрот монофизитизму, одбрани потпуност човечје природе у Христу, јер у противном акт искупљења не би имао за човечанство реално, онтолошко значење. Широко распрострањено Харнаково мишљење да је духу источне цркве више одговарало монофизитско него халкедонско учење, велика је заблуда: духу грчко-хришћанске цркве ништа није толико страно као монофизитизам.

Борба око култа икона у VIII и IX веку у религиозном смислу је непосредан наставак спорова изазваних монофи- [369]
зитизмом (и монотелетизмом). За грчке браниоце икона било је најважније да побију сумњу у то да Христос, будући да је постао човек, може као такав да се приказује на слици, што су иконоборци, као што је познато, одлучно порицали. Ови моменти на Западу нису играли никакву улогу: устајући у заштиту култа икона, римска црква се задовољава указивањем на дидактичку корист верских слика. Међутим, грчка црква, залажући се за поштовање икона, није бранила ништа мање до своје уверење у стварност искуп-

љења света. Грчки браниоци икона захтевали су приказивање сина божјег у пути, а уједно инсистирали су на томе да, пошто је Бог сишао на земљу и примио пут, могу да буду свети и материјални предмети: иконе као и други црквени предмети који се налазе тако рећи између иманентног и трансцендентног света, везани су и за један и за други и због тога служе приближавању божанству. Између трансцендентног и иманентног установљава се нешто средње, нешто посредујуће.

Но, то исто видимо и у Паламином учењу о божјим енергијама, које су нестворена и вечна божанска деловања, али се разликују од божје суштине и према томе су човеку приступачне, које уклањају понор између иманентног света и његовог трансцендентног творца.

Тако грчка мистика, нарочито и мистика исихаста, води истом циљу као и теоретска, догматска теологија грчке цркве. У крајњој линији оба религиозна типа, мистички интуитивни и спекулативно-дискурсивни, сусрећу се и узајамно допуњавају. Апстрактно догматско мишљење, које се могло лако укочити у шематским формулама, богатило се, обнављало и потврђивало живим искуством мистичких доживљаја; апстрактно, у појмовима изражено мишљење, спречавало је мистичко расплињавање дајући му известан конкретан ослонац.

Значај дела Григорија Паламе као религиозног мислиоца састоји се управо у томе што је мистичка доживљавања исихаста умео да изрази у филозофским појмовима и што је, преневши спорно питање на подручје схватљивих појмова, показао да је исихастичка мистика адекватна духу источне
[370] цркве. Ова врста мистицизма одговарала је њој утолико више што је искључивала пантеистичка схватања од којих је црква увек зазирала: према Палами, материјални свет није испуњен божанством већ само његовим енергијама, деловањима (δυνάμεις).

Првобитно је, као што смо видели, и ова мистика наишла у византијској цркви на извесно неповерење. Међутим, временом је она стекла у њој потпуно и безусловно признање. Вођу исихаста, Григорија Паламу, источна црква поштује као свеца. Паламино учење чини основу теолошке мисли последњег века Византије. Овом учењу следе и такав дубоки мистичар као Никола Кавасила, и последњи значајни догматичар византијске цркве Симеон Солунски, и чувени борац против уније Марко Евгеник Ефески.

Међутим, исихазам не само да је владао духовним животом Византије до њених последњих дана, он је наджевео и само Царство. Још у XIX веку познати светогорац Никодим, чији су списи на Атосу широко распрострањени и утицајни, у својим теоретским разматрањима једноставно преноси Паламино учење, а у својим практичним поукама препоручује у најчистијем облику праксу исихастичке мистике XIV века.[17] Таква жилавост објашњава се управо тиме што исихазам, као што смо видели, вуче своје корене из најстаријих хришћанских веровања и као да проистиче из целокупног животног искуства источне цркве.[18]

Наслов оригинала: Афонские исихасты и их противники, Записки Русского Научного Института в Белграде, 5 (1931) 349—370.

Превела *Јованка Лазаревић*

[17] Cf. *Ph. Meyer*, Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster, Zeitschr. f. Kirchengesch. 11 (1890) 395—435, 539—576. Ове значајне и веома садржајне студије заслужују пажњу.

[18] Питање утицаја исихазма на православне словенске земље, а нарочито на руску цркву, очекује још своје истраживање. Несумњиво је да исихастичка струја није остала страна старој Русији — довољно је указати на Нила Сорског, чија „молитва" није ништа друго до νοερὰ προσευχή исихаста.

ОДНОС ЦРКВЕ И ДРЖАВЕ У ВИЗАНТИЈИ*

[121] На питање о односу цркве и државе у Византији одговара се обично, нарочито у западној науци, тврдњом да је византијска црква била само саставни део византијске државе, потпуно потчињен вољи поглавара световне власти.[1] Тај постулирани однос дефинише се речју „цезаропапизам“, којом се жели истаћи да је византијски цар био тобоже истовремено поглавар и државе и цркве. Неки научници — нарочито руски[2] — износили су аргументе против оваквог схватања, али питање није било довољно широко захваћено и, што је најважније, није било сагледано у правој историјској перспективи. Насупрот изворним подацима, на које су се позивали једни научници, подацима који заиста врло речито сведоче о потчињеном положају византијске цркве, истицана су друга сведочанства која исто тако уверљиво говоре о њеној самосталности и извесној независности од

* Предавање одржано на V конгресу руских научника у Софији, септембра 1930.

[1] Немогуће је набројати све ауторе који се држе овог схватања, те ћемо навести само најпознатије и најизразитије његове представнике: *H. Gelzer*, Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz, Hist. Ztschr. 86 (1901) 193 sq.; *J. B. Bury*, The Constitution of the Later Roman Empire, Cambridge 1910; *L. Bréhier* et *P. Batiffol*, Les survivances du culte impérial romain, Paris 1920. Овде се убрајају и скоро сви испитивачи црквеног права и црквени историчари. Али, има и изузетака, на пример *F. Kattenbusch*, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, 1892, p. 379.

[2] На пример, *В. Болотов*, Лекции по истории древне-христ. церкви, т. III, Петроград 1913; *В. В. Сокольский*, О характере и значению Епанагоги, Виз. Врем. 1 (1894); *Г. В. Вернадский*, Византийские учения о власти царя и патриарха, Recueil-Kondakov, Праг 1926, стр. 143 сл. и Die Kirchlichpolitische Lehre der Epanagoge, Byz.-neugr. Jahrb. VI (1928) 119 sq.

поглавара византијске државе. Долазило се до противуречности, која је остајала неразјашњена; једна општа и убедљива слика није дата, а није се ни могла дати, и то због тога што се сувише мало водило рачуна о историјском развоју, како при разматрању судбине византијског света уопште, тако и посебно при покушајима да се реши питање о коме је реч. Недовољно је узимана у обзир не само разлика у значају и доказној моћи појединих података, већ и разлика у времену.

Тако теорија „цезаропапизма“, која несумњиво још увек преовлађује у византинолошкој науци, греши у томе што верује да су извесне појаве, познате из Јустинијанових законодавних аката па и још ранијих докумената, биле својствене византијском црквено-државном организму за све [122]
време његовог хиљадугодишњег постојања. Као да није одавно свима познато да је представа о хиљадугодишњем застоју и стерилности Византијског Царства, настала у доба просвећености, само једна легенда те неисторијски усмерене епохе. Као да још не знамо колико су били, напротив, разноврсни и променљиви путеви Византије, кроз какве је дубоке промене и преображаје она прошла, не једном се обнављајући из темеља. Према томе неопходно је правити јасну разлику између појединих периода византијске историје и користити податке из различитих епоха схватајући их у њиховој историјској условљености.

Није хришћанска Византија била та која је створила свој државни поредак. Њега је створио, најпре и пре свега, римски цар-незнабожац Диоклецијан, а затим Константин Велики, који је стајао на граници између старог и Новог Рима, између паганства и хришћанства. Ово је определило судбину Византије. По својој државној свести Византинци су заувек остали Римљани; још у XV веку, уочи пада Царства, они су себе гордо звали Римљанима, па друго име за себе нису ни знали. Али духовно су били Грци, и што даље то све више Грци, а заједно с тим и пре свега хришћани. Пренесена у другу културну сферу, римска државна форма послужила је као оквир грчко-хришћанском духу. И основно питање за историчара Византије је: како је тај грчко-хришћански дух живео и развијао се у римској форми, колико је умео да ту форму себи потчини, и колико се сам њој потчињавао и прилагођавао. Посматрајући историју узајамних односа византијске световне власти и цркве, задржавамо се само на једном, али веома важном моменту тог питања.

Ништа мање него византијски народ, ако не и више, и византијски цареви осећали су се као Римљани, као наследници и следбеници царева старога Рима, све до Августа. Са римском државном формом они су преузели и све прерогативе и атрибуте царске власти старога Рима. Међутим, у те прерогативе спадао је и прерогатив првосвештенства. Цар је не само врховни судија и војсковођа, он је и Pontifex Maximus; религиозни живот поданика, као део јавног права, потчињен је њему. У старом Риму, где је култ генија божанског цара био државна религија, то је било сасвим природно. У хришћанској Византији такав положај изгледао је немогућ. Каснији развој је стварно и доказао ту немогућност, али је прошло доста времена пре него што се нови дух пробио кроз препреке старих традиција.

Титула Pontifex Maximus била је укинута тек пола века после христијанизације царства,[3] док се представа о првосвештеничком карактеру царске власти одржава и [123] даље. Још на саборима у V и VI веку цара дочекују узвицима „цар и првосвештеник" (βασιλεὺς καὶ ἱερεύς). До VII века закључно цареви обично не само сазивају саборе, већ и њима руководе као председници. Тако се не само црквена управа већ и сама веронаука налази под јаким утицајем световне власти.

Константин Велики сазвао је 325. године I васељенски сабор у Никеји, он је руководио његовим радом (у то време још незнабожац!), сугерирао главну догматичку формулу, реч ὁμοούσιος — јединосушни. Његов син Констанције, присталица Аријевог учења, отворено је изјавио да његове жеље морају за цркву имати канонску снагу.[4] Упоредо са формулом римског права: „Quod principi placuit, legis habet vigorem", као да настаје паралелна формула: „Quod principi placuit, canonis habet vigorem." О Теодосију Великом прича се да је на II васељенском сабору лично осудио и поцепао све списе који су уносили поделу у Св. тројицу, а оне који су признавали јединосушност са похвалом прихватио.[5] Тако поглавар световне власти иступа као арбитар у верским питањима. И у рановизантијско време та појава није ретка: Зенон је у своме познатом „Хенотикону" прописао својим поданицима како треба да верују. Ираклије је објавио „уредбу" (ἔκθεσις), Констанс II „образац" (τύπος) вере. Јустинијан је издао едикт са десет анатема против Оригена; он, цар, осудио је позната „три поглавља".

[3] Едиктом цара Грацијана 375. г.

[4] Athanas, Hist. Arian. c. 33.

[5] Socrates, Hist. eccl. V, 10.

Карактеристично је да је баш Јустинијан, тај велики Римљанин на византијском престолу, тако потпуно господарио над црквом, као ниједан други цар, ни пре ни после њега. Слично томе како је у државној управи у све сам улазио и над свим неограничено господарио, Јустинијан је тежио да самовољно регулише у свим најситнијим детаљима и црквени живот. Страстан и даровит теолог, он је желео да буде истовремено и световни и духовни законодавац. Међутим, интересантно је да је и сама црква признавала цара-теолога за свога поглавара. На цариградском сабору 536. године, тадашњи патријарх изјавио је пред свима да се без цареве воље и наредбе у цркви ништа не сме предузимати.

Према томе, тачно је кад се говори ако не и о цезаропапизму,[6] а оно свакако о потпуном потчињавању цркве државној власти у Јустинијаново доба. То је тачно и, уз извесне ограде, може се применити и на цело рановизантијско доба. Али, сасвим је погрешно видети у тој појави нешто специфично византијско, својствено само православном [124] Истоку. Један велики представник западне цркве, папа Лав I, сматрао је да је управљање црквом не само право, већ и дужност царева. „Ти мораш" — тако је писао цару Лаву — „непрестано да памтиш то да ти је царска власт поверена не само ради управљања светом већ и нарочито ради заштите цркве." (Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen sed maxime ad Ecclesiae praesidium esse collatum).[7]

Дакле, ово није источно схватање већ је својствено том времену и не заснива се на византијским већ на античко-римским погледима. У то доба оно је било својствено и Истоку и Западу, у средњем веку оно нестаје и на Западу и у Византији. И, важно је да оно нестаје на Истоку у оној мери у којој овде византијска начела тријумфују над римским.

Но, чак и у рановизантијско доба чују се чешће протести против тога да се верски живот сматра само као један

[6] О цезаропапизму би се могло говорити само онда кад би се целокупна црквена власт налазила у рукама владара и кад би цар заиста био црквени поглавар. Тога овде, наравно, није било, пошто цар није имао ни право верског учења, ни још мање право свештенства и рукоположења, те према томе дискусију о цезаропапизму треба сматрати обичним неспоразумом. Питање се може поставити само о степену стварног потчињавања цркве државној власти.

[7] Mansi VI, 325.

део државног живота, подређен цару. Велики црквени оци старохришћанског периода — Атанасије Велики,[8] Јован Златоусти[9] и многи други — већ захтевају јасно разграничење између световне и духовне власти, иступајући као весници нове, античком свету непознате идеје о аутономији верског живота.

Стварни борац за ту идеју био је црквени отац из VII века, Максим Исповедник. Он устаје необично оштро против мешања световне власти у верска питања; отворено и одлучно брани тезу да цар није надлежан да установљава догме, у којима се он као световњак у ствари и не разуме, већ само да чува и штити постојећу, у цркви насталу праву веру. На примедбе противника: Зар хришћански цар нема свештеничко достојанство? — Максим Исповедник одлучно одговара: „Не! Јер он не стоји пред олтаром и после благослова не подиже св. дарове, ускликујући: ‚Света Светим'. Не врши тајну крштења, не миропомазује, не рукополаже и не поставља епископе, презвитере и ђаконе."[10] Наводећи пример за примером, Максим Исповедник ниже доказе за своју основну тезу да је цар само световњак и према томе није меродаван у црквеним пословима.

Личност Максима Исповедника, који започиње ново доба у православној теологији, означава и црквенополитички извесну прекретницу. Управо у VII веку кад се, под великим царем Ираклијем и његовим наследницима, царство из темеља мења и за Византију наступа ново доба у државном и културном животу, ново доба наступа и у односима визан-
[125] тијске цркве и државе. Изразити представник свога времена, Максим Исповедник, оличење је византијског средњег века на помолу.

Међутим, у наредном, VIII веку, примећује се код царске власти јака реакција и жеља да се обнови раније стање. Цареви-иконоборци покушавају још једном да наметну цркви државне окове, тежећи да насилно искорене поштовање икона које је црква прихватила. И Лав III поново жели да се зове цар и првосвештеник.[11] Али, отпор на који су он и

[8] Athanas, Hist. Arian. c. 51 et 52, Migne, P. G. 25, 756.

[9] Chrysost., Hom. V, Migne P. G. 56, 130.

[10] Acta Maximi, Mansi XI, 6.

[11] „βασιλεύς καὶ ἱερεύς εἰμί", писао је Лав III папи Григорију II, као што се то види из папиног одговора цару; Mansi XII, 975. Нема основе да се сумња у аутентичност писама Григорија II Лаву III, која су до нас доспела у грчком преводу. Уп. *G. Ostrogorsky*, Les débuts de la Querelle des Images, Mélanges Ch. Diehl, 1930, p. 244 sq. (в. у овој књизи, стр. 133 сл.).

његови следбеници наишли показао је да су цареви потценили снагу својих противника — представника нове средњовековне црквене идеологије.

Сви списи заштитника култа икона, који су нам сачувани, посебно инсистирају на томе да је вероисповест ствар цркве и свештенства, а да цар нема право да било шта мења у црквеним прописима и мора се њима потчињавати без поговора, као и сваки други хришћанин.

„Цареви треба да управљају државом, а црквена управа је у надлежности пастира и учитеља. Свако мешање је разбојништво," — каже Јован Дамаскин,[12] а код Теодора Студита[13] читамо „Црквена питања треба решавати на сабору јерарха, а цару је поверено управљање спољашњим пословима. Они (јерарси) решавају о свему што се односи на догме и веру. А ти (обраћа се Теодор цару Лаву V) мораш да их слушаш и никако да не насрнеш на њихово достојанство."

Ове изјаве наводим само као пример заоштрености ставова и тона. Из Дамаскинових и Студитових списа, као и из оних њихових једномишљеника, могло би се навести много сличних цитата. Тако су мислили сви поштоваоци икона тога времена. Дух који их је водио није побеђен мерама спољног насиља. Борба која се разбуктала око култа икона, завршила се великом победом византијске цркве.[14]

[12] Migne, P. G. 94, 1296.

[13] Theod. Stud. Vita, Migne, P. G. 99, 184.

[14] *K. Schwarzlose*, Der Bilderstreit, ein Kampf der Griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, Gotha 1890, завршава своје посматрање оваквим закључком: „Бранећи иконе она (тј. грчка црква) борила се за своју својеврсност и за своју слободу. У борби за слободу она је подлегла... своју својеврсност је сачувала и спасла..." и чак: „Управо зато што је грчка црква сачувала своју својеврсну религиозност, она је изгубила заувек своју слободу". Све ове тврдње Шварцлозе је исписао курзивом, као своје основне закључке. Али, на чему се заснивају та толико категорична тврђења, да је грчка црква након борбе за иконе изгубила своју слободу, ни из чега се не види. Шварцлозе није чак ни поставио питање о томе какав је био однос цркве и државе у Византији после иконоборачког периода, он се једноставно са страхопоштовањем придружио формулацијама свога учитеља Харнака, које је прихватио већ у наслову своје књиге. Х. Гелцер додаје још неколико деценија и ставља (op. cit. 239) „дефинитиван пораз идеје слободе цркве у источном царству" у... доба Фотија; а пошто је затим испричао о сукобима између патријарха Николе Мистика и цара Лава VI и о саборској одлуци 920. године, узвикује: „последња, али огромна победа цркве над државом". Али, пита се изненађени читалац, зашто баш „последња"? Зато што се Гелцер није озбиљније позабавио даљим развојем. У ствари, не може бити говора ни о каквом *губитку* незави-

[126] Са завршетком иконоборства прошли су најтежи сукоби у византијској цркви, а спор између цркве и световне власти, који се одвијао упоредо с тим борбама, довео је на крају до међусобних односа сасвим другачијих од оних који су били карактеристични за рановизантијски период. Уместо потчињавања цркве држави, успоставља се извесна једнакост и равнотежа између оба начела, извесна диархија цариградског цара и патријарха.

Да би се историјски схватило како су могли настати такви односи, треба се још једном осврнути уназад и пратити дуготрајни и поступни успон цариградске патријаршије. Када је Константин Велики пренео државни центар на обале Босфора, језгро нове престонице Царства, грчка колонија Византион, била је у црквеном погледу незнатан и безначајан градић потчињен Хераклејској митрополији. Млади Константинов град сада ступа у такмичење са верским центрима Запада и Истока, славним због својих великих црквених традиција. Цариград нема никакве црквене традиције, али из његове политичке мисије да замени стари Рим проистиче и верска мисија, па корак по корак, он себи осваја жељени положај. На II васељенском сабору, нешто више од пола века после свог оснивања, Цариград је проглашен за први по важности престо после Рима, јер он јесте Нови Рим (3. канон). На Халкедонском сабору, после победе цариградског патријарха над александријским, до тада знатно моћнијим и ауторитативнијим, ова одлука је потврђена, при чему се сада говори чак и о једнакости достојанства (ἴσα πρεσβεῖα) старог и новог Рима (28. канон), а значај ове одредбе још се продубљује тиме што се цариградски патријарх признаје за врховног судију у свим распрама у источним митрополијама (9. канон, уп. и 17. канон). Од VI века цариградски патријарх почиње да се назива васељенским, што Рим сматра директним изазивањем.

Катастрофа која је снашла Византијско Царство у VII веку у ствари је само подигла значај цариградске патријаршије и допринела њеном даљем успону: арабљанска најезда преплавила је Египат, Палестину и Сирију; области у којима су се налазиле три источне патријаршије биле су изгубљене. Од тада цариградски патријарх није имао супар-

сности византијске цркве: развој води не од некакве првобитне слободе ка губљењу независности, већ обрнуто, од потчињавања цркве држави, природног у Римском Царству, ка сталном порасту независности и значаја цркве, природном у средњовековном свету. Не постоји у овом погледу никаква принципијелна разлика између Истока и Запада.

ника у Царству. А, с друге стране, расте, и то баш од VII века веома убрзано, размимоилажење Византије с латинским Западом уопште, а посебно с Римом. У периоду иконоборства тај јаз се још продубљује и услед даљих догађаја постаје коначно непремостив. [127]

Заједничко руководство петорице црквених поглавара које као идеал истиче још Теодор Студит,[15] у ствари већ давно је припадало прошлости; средњовековна византијска црква имала је само једног поглавара, цариградског патријарха, који је исто тако био жижа целокупног црквеног, као што је и цар био жижа целокупног државног живота.

Док је ауторитет цариградског патријарха све више растао, царев ауторитет је, сазревањем специфично средњовековног односа према свету, као што смо видели, све више потискиван из црквене сфере. Одлучујући моменат при томе био је световни карактер царске власти, на који су упорно указивали већ старохришћански црквени оци, а нарочито Максим Исповедник. То што није имао свештеничко звање доводило је црквене претензије државног поглавара у ћорсокак. Истина, византијски василевс на известан начин се издвајао из реда осталих световних лица. Тако, на дан крунисања, после извршеног црквеног обреда крунисања (касније — крунисања и помазања), он није примао причешће са световним лицима, већ са клером — у олтару и из пехара. Он је могао улазити у олтар, где световна лица нису имала право приступа; приликом великог входа имао је право да носи свећу испред св. дарова, а понекад је носио свећу и на малом входу испред јеванђеља. Али тиме се црквене функције василевса и исцрпљују. Имао је он и извесно црквено-службено звање, али, како саопштавају византијски писци, само звање депутата. О висини овог звања имамо сасвим јасна обавештења. Псеудо-Кодин даје списак црквених звања, распоређујући их у 45 ступњева: депутат је на 44, тј. на претпоследњем месту. Да се у таквим околностима цар није могао сматрати поглаваром цркве, разуме се само по себи. Формула „цар и првосвештеник" показала се као нестварна, обједињавање те две функције у једном лицу као немогућно. Византијски црквено-државни организам захтевао је раздвојено руководство двеју личности, цара и патријарха.

Такво уређење се и установило у средњовековној Византији. Најпотпунији израз оно је нашло у познатом законодавном споменику из краја IX века, у Епанагоги. Цар-

[15] Ep. II, 129 ad Sacellarium Leonem, Migne, P. G. 99, 1416 sq.

ство и свештенство дефинисано је овде по аналогији према људском организму, који се састоји од тела и душе. У низу упоредо изнетих параграфа набрајају се обавезе, задаци и права световног и духовног поглавара, при чему се нарочито подвлачи да је тумачење грађанских закона царево право, а да је само патријарх позван да тумачи догме, учења црквених отаца и одлуке сабора, док цар треба само да штити постојећу веронауку.

Закључак је изражен у следећим речима: „Људско друштво („жителство“, према изразу словенског превода) састоји се од делова и чланова, слично појединном човеку. Највећи и најважнији делови то су цар и патријарх. Стога
[128] духовни и телесни мир и срећа поданика зависе од једномишљености у свему и сагласности царства и свештенства.“[16]

Таква је доктрина о царству и свештенству у Епанагоги, званичном законику најснажније византијске династије.[17] Епанагога захтева равноправност између поглавара световне и духовне власти, њихово међусобно независно, али усклађено и солидарно деловање. Нити је држава потчињена цркви нити црква држави. На доктрине Епанагоге наравно већ давно је обраћена пажња, и они научници који су се изјаснили против теорије о византијском „цезаропапизму“, сасвим природно, позивали су се у првом реду на Епанагогу. Последњи који је указао, и то нарочито јасно, на „диархију“ цара и патријарха, установљену у Епанагоги, је Г. В. Вернадски. Но, пошто изврсна кратка студија Г. В. Вернадског,[18] којој ја лично дугујем више него ма ком другом истраживању о овоме питању, не посматра проблеме са историјског аспекта, додирујући само летимично развој који је претходио идејама Епанагоге и скоро уопште не додирујући питање о утицају тих идеја на даљи развитак,[19] она је морала да изазове извесна неслагања и приговоре. Полемишући против Г. В. Вернадског, познати слависта Х. Ф. Шмит указао је на то да се на основу саме Епанагоге не може донети закључак о карактеру узајамних односа византијске световне и духовне власти, па чак ни о владајућим схватањима о томе у Византији.[20] Х. Ф. Шмит се пита, није ли

[16] Epanagoge, tit. III, cap. VIII.

[17] Уп. *В. В. Сокольский*, н. д.

[18] *Г. В. Вернадский*, н. д.

[19] На ово питање, међутим, Вренадски се вратио у једној доцнијој расправи, штампаној у Byz.-neugr. Jahrb. VI (1928).

[20] *H. F. Schmid*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kan. Abt. XII (1927), 530 sq.

доктрина Епанагоге била само епизода у вишевековном развоју Византије.

Осврћући се на ово — потпуно оправдано — питање, неопходно је нарочито истаћи да диархијска доктрина Епанагоге нимало није била у Византији нешто усамљено, епизодно, већ да је имала своју припремну историју и дуготрајни утицај у каснијем периоду, била је дакле једна карика у одређеном и дугом развоју. Она није остала само обична теорија, већ је одражавала, мада и у јако идеализованом облику, стварне узајамне односе световне и духовне власти у средњовековној Византији. И, управо у томе је историјски значај науке Епанагоге о царству и свештенству.

О претходном развоју већ смо говорили: доктрина Епанагоге била је у знатној мери припремљена оним црквено-политичким идејама, које су за време борбе око икона инспирисале сву православну странку. Схватања сасвим аналогна онима у Епанагоги налазимо, на пример, и у посланици којом су се источни патријарси обратили цариградском патријарху Тарасију поводом сазивања VII васељенског сабора, 787. г. Овде читамо, између осталог, следеће: „Све- [129]
штенство благосиља Царство, а Царство даје снагу свештенству. О овоме је један мудри владалац и побожни цар рекао: ‚Највећи дарови којима је бог удостојио човечанство, то су свештенство и царство, од којих једно управља небеским делима а друго, уз помоћ праведних закона, води земаљске послове’. Сада (тј. после победе над иконоборством) духовна и световна власт опет су срећно уједињене и ми који смо до сада били на поругу свима нашим суседима, поново се веселимо.“[21]

Ове речи источних јерарха датирају из VIII века. Али, теорија диархије још је много старија: она је припремљена, како сам га условно назвао, средњовековним погледом на свет, чији зачеци потичу из првих столећа хришћанства и сасвим јасно долазе до изражаја већ у делима отаца старохришћанске цркве. Одатле, она је била продрла још у раном средњем веку у световно законодавство. Онај мудри владар на којега се позива поменута посланица источних патријараха, није нико други до цар Јустинијан, а речи које су у њој наведене, ма како да их је Јустинијан тумачио, налазе се у предговору VI новели овога цара. Доктрина Епанагоге о царству и свештенству била је неминован резултат оне средњовековне црквено-политичке идеологије која се постепено рађала у Византији.

[21] Mansi XII, 1130.

С друге стране, у касније време. доктрина Епанагоге имала је изузетан утицај. Она је дубоко продрла у византијску свест. Патријарси су се стално на њу позивали у сукобима са световном влашћу. Али, и сами цареви су је признавали.

Тако је један од најистакнутијих византијских царева X века, Јован Цимискије, у говору који је до нас доспео, говорио својим поданицима: „У овоме животу ја знам две врсте власти — свештенство и царство; првоме је творац света поверио бригу о душама, другоме — управљање телом; ако су обе стране неповређене, онда у свету влада благостање."[22]

Наравно, стварност често није одговарала идеалу: „једна страна" бивала је чешће повређена. Византијска историја богата је подацима о сукобима између световне и духовне власти, о насилном удаљавању патријараха са њиховог престола. Али, било би неопрезно из тога закључити постојање „цезаропапизма". Прво, у таквим сукобима победа није баш увек припадала цару. Друго, сила није увек решавала питање: нема сумње да је у спору поводом четвртог
[130] брака цара Лава VI морална победа у ствари припала патријарху Николи Мистику, иако је он био насилно збачен с престола. Захтеви Николе Мистика, узгред речено убеђеног заштитника идеје диархије,[23] коначно су признати у православној цркви, а и сам патријарх враћен је на свој положај. Што је главно, насилна смењивања патријараха у Византији увек су сматрана као насиље, као злоупотреба власти и нарушавање њених законских граница. Ја се, пак, овде намерно ограничавам на приказ општег и редовног стања, остављајући по страни појединачне и изузетне случајеве.

Значајно је да се од IX—X века између врховне световне и духовне власти стварно успоставља известан паралелизам, који обухвата и најситније појединости. Државном централизму одговара централизам црквене структуре и управе у цариградској епархији. Као што уз цара постоји Сенат, тако уз патријарха постоји Синод, који је већ одавно постао стална установа. Као цару, тако је и патријарху потчињен читав низ канцеларија и чиновника, уз чију помоћ патријарх управља својом епархијом, а који понекад имају исте титуле као и царски чиновници. Најзад, патријарх има свој двор, у свему сличан царском.

[22] Leo Diaconus, p. 101 sq. — Сличне мисли налазимо и у новелама многих царева XI и XII века: у новели Нићифора Вотанијата из 1080. г. (*Zachariae*, Jus III, 338), Алексија Комнина из 1107 (ib. 413), Манојла Комнина из 1145. или 1160. или 1175 (ib. 501, уп. *F. Dölger*, Regesten II, № 1341), као и у писму Јована Комнина папи Хонорију II (*Sp. Lambros*, Νέος Ἑλληνομνήμων XI, 1904, p. 109). Према томе, ову „дијархичну" струју у црквено-политичкој мисли византијског средњег века треба признати као доминантну, знатно јачу и виталнију од струје коју су представљали Валсамон и Димитрије Хоматијан, према којима је царска власт и у цркви неограничена. То је само одјек старих и преживелих схватања.

[23] Уп. *Sp. Lambros*, Die Abdankungsurkunde des Patriarchen Nikolaos Mystikos, Byz. Z. 1 (1892) 551.

Овај паралелизам, ово изједначавање световне и духовне власти никако није означавало одвајање црквене сфере од државне. Таква мисао је била у Византији сасвим туђа. Напротив, идеал Византије био је присан и нераздружив савез царства и свештенства, сједињавање и стапање православне државе са православном црквом, под руководством православних царева и цариградских патријараха.[24] Фактички, овај идеал се у знатној мери и остваривао, мада и не без повремених потреса. Царева улога у црквеном животу није се наравно састојала у оним безначајним црквеним функцијама које је он, као што смо видели, смео да обавља за време службе божје, нити у оном притиску који је он могао да врши с времена на време на црквене послове, уопште не у томе што је радио у самој цркви, већ у томе што је, стојећи изван ње, као православни владар био општепризнати заштитник цркве и што му је ту мисију поверио свевишњи, пошто је његова власт потицала од бога.

Цар је заштитник цркве а патријарх царев саветник. Сарадња визнтијске цркве и државе, тесна и стална, била је диктирана непосредним интересима обеју страна. Држава је прогањала јеретике као државне преступнике, а црква анатемисала бунтовнике.[25] Онога, ко се супротстављао православном владару, црква је кажњавала екскомуникацијом; онога, ко се није потчињавао православној цркви, одбацивала је и држава.

Да би се питање које нас интересује боље разјаснило, треба се, макар укратко, задржати на историји крунисања византијских царева. И, овде, примећујемо исту еволуцију.
Првобитно, крунисање има чисто световни карактер, црква [131]
у њему уопште не учествује. Међутим, почев од средине V века обред крунисања редовно обавља цариградски патријарх[26] (вреди приметити да том приликом патријарх никад

[24] На томе с правом инсистира *Г. В. Вернадский*, н. д.

[25] Уп. синодску одлуку из 1026. г. (*Zachariae*, Jus. III, 320).

[26] Прво црквено крунисање обављено је 450. године, када је патријарх Анатолије крунисао цара Маркијана (уп. *W. Sickel*, Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrh., Byz. Z. VII, 1898,

не клечи пред царем, како је то учинио папа Лав III после крунисања Карла Великог). У почетку је црквено крунисање било у Византији само формалан акт, који је следио аутоматски иза проглашења цара од стране сената, војске и народа. Али, постепено је оно добило значај црквеног санкционисања и његов изостанак доводио је цара у тежак положај.[27] Према томе, ако је цар био у могућности да веома снажно утиче на избор патријарха, то ни патријарх приликом царевог крунисања није имао баш последњу реч.

Приликом устоличења, неопходан услов био је да цар буде правоверан. Постепено се уводи обичај да цар пред крунисање даје писмено обећање да ће бити одан православној вери и да неће ни у чему мењати црквене прописе.[28] У извесним случајевима патријарх је могао да стави царево крунисање у зависност од испуњавања одређених услова.

Кад се Јован Цимискије, пошто је проглашен за цара, упутио у Св. Софију ради крунисања, патријарх Полиеукт, једноставно му је забранио улаз у цркву, сматрајући злочиначким начин којим је Цимискије доспео на престо. Цар се морао покорити, задовољити све патријархове захтеве, пристати на издржавање одређеног покајања. Тек после тога, био му је дозвољен приступ у цркву (у међувремену прошло је 15 дана), тек после тога извршено је његово крунисање.

Ова византијска Каноса имала је знатних последица. У XI в. видимо даљи пораст црквене моћи и независности; избори патријараха и епископа спроводе се често уз најстроже испуњавање утврђеног прописа.[29] Уз то, опозивање законодавних аката цара Нићифора Фоке, којима се забрањивало оснивање нових манастира и отежавало увећање црквених поседа, учврстило је цркву економски.[30] Покретна и непокретна имања изнова са свих страна пристижу цркви.
[132] За време Комнина, а нарочито за време цара Манојла, црк-

517—518 и 539—540), тј. годину дана после Халкедонског сабора, који је увелико допринео успону цариградске патријаршије. На чему је засновано убеђење Зикела да су патријарси, крунишући цара, обављали то као представници државе а не и цркве, остаје нејасно.

[27] В., на пр., мало даље наведен случај Јована Цимискија. *G. Schlumberger*, L'épopée Byzantine I, 13, из тога случаја оправдано закључује да промена врховне власти „ne prît le caractère de la légalité qu'après avoir été solennellement consacré par l'église".

[28] *W. Sickel, н. д.*, 523 и 547.

[29] Уп. *И. Соколов*, Выбор патриархов в Византии с середины IX до середины XV в., Петроград 1907.

[30] Новелу Нићифора Фоке из 964 (*Zachariae*, Jus III 292) ставио је ван снаге Василије II 988. г. (ib. p. 303). Уп. веома карактеристичну мотивацију ове мере у наведеној новели.

вени и манастирски поседи су, поврх тога, као из рога изобиља обасипани различитим привилегијама и имунитетним правима. Црквена моћ појачава се необично чврстом економском подлогом.

За последње векове Византијског Царства строга централизација црквене управе није више толико карактеристична, као што је то била у периоду процвата, те се и у томе само одражава општа судбина Византије. Све у свему, пак, значај цркве у Византији и даље расте. У доба Палеолога византијски живот добија све изразитије црквено обележје, а са победом исихастичког покрета у XIV веку и монаштво достиже врхунац своје моћи.

Наследница Римског Царства, Византија, полази од политичких идеја старог Рима. Карактеристична је црта рановизантијског доба, које се са истим правом може назвати и касноримским, да држава, према римским традицијама, потпуно доминира над црквеним животом. Врховни представник цркве, патријарх, потиснут је царевом личношћу. Међутим, идеја аутономије црквеног живота, која је била непозната античком свету, нужно проистиче из самих основа хришћанства и постепено долази све јаче до изражаја. У средњовековној Византији манифестује се битно другачији систем односа између цркве и државе. Личности цара Ираклија и патријарха Сергија, на прагу византијског средњег века, имају у том погледу управо симболично значење, обележавајући рађање овог новог система. Прошавши кроз буру иконоборства, нови систем односа између државе и цркве у IX—X веку коначно се кристалише. Успоставља се извесна једнакост и равнотежа између врховне државне и црквене власти. Стапајући се у један јединствен државно-црквени организам, на челу Византије стоје и руководе њоме православни цар и патријарх.[31]

Наслов оригинала: Отношение церкви и государства в Византии, Seminarium Kondakovianum 4 (1931) 121—132.

Превела *Јованка Лазаревић*

[31] Дискусија о овом мом предавању показала је да најновија истраживања на пољу историје уметности увелико потврђују закључке до којих сам дошао на основу проучавања историјске грађе. Мој покојни пријатељ Н. М. Бељајев, између осталог, скренуо је пажњу на то да је у средњовековној византијској уметности идеја царства и свештенства персонификована у ликовима Мојсија и Арона, док су у рановизантијско доба обе идеје биле обједињене у лику Мелхиседека, и да је заокрет у том погледу наступио управо у VII веку.

ВИЗАНТИЈСКИ СИСТЕМ ХИЈЕРАРХИЈЕ ДРЖАВА

I

[41] Често се постављало питање, да ли се стара Русија налазила у вазалном односу према Византијском Царству, или је пак била суверена, од Византије независна држава. Научници се не слажу у томе погледу и њихова се схватања веома разилазе. Док једни посматрају староруску историју без икакве присније везе са Византијом, другима је Стара Русија вазална држава, штавише провинција Византијског Царства. Пре неколико година ово је питање поново проучио А. А. Васиљев.[1] Али, чак ни овај одлични познавалац византијско-руских односа — како и сâм наглашава на крају студије — није дошао до јасног и одређеног резултата. Поред сведочанстава која Русију сасвим очито показују у положају подређеном Византији, постоје вести из којих се исто тако јасно дознаје о потпуној независности руске државе.

Како да се објасни тај феномен? Могло би се поставити опште методско правило које би гласило: кад год на неко наше питање налазимо у савременим изворима — којима се не може порећи ни јасноћа ни поузданост — противречне одговоре који се наизглед узајамно потиру, грешку треба тражити у самом постављању тог питања. И стварно, питање како га је поставио Васиљев: да ли је стара Русија била „вазална држава (византијске) империје или пак независна суверена држава апсолутног ауторитета" не води рачуна о разноврсности средњовековних државних творевина. Средњовековни свет представља сложен хијерархијски склопљен систем држава који не допушта једноставну по-

[1] *A. A. Vasiliev*, Was Old Russia a Vassal State of Byzantium? Speculum VII (1932), 350 и д. Ту су наведена и мишљења старијих научника.

делу на суверене државе, с једне, и вазалне државе, с друге стране. Он зна за могућност идејног подређивања при потпуној државно-политичкој независности. Идејно подређивање није исто што и политичка зависност и, обрнуто, политичка независност још ни издалека не значи идејну изједначеност. Докле год нам то не буде јасно, никад нећемо схватити државну структуру у средњем веку. Политички, Русија је била независна од Византије, у идејном погледу, пак, није била равна Византијском Царству. Имала је нижи „ранг" у хијерархији држава на чијем се врху налазило Византијско Царство.[2]

Да бисмо ово начело разјаснили, наводимо овде један [42]
одломак из чувеног писма цариградског патријарха Антонија московском великом кнезу Василију I. Тај кнез је свом митрополиту забранио помињање византијског цара у црквеним молитвама, сковавши изреку: Имамо цркву али немамо цара. Том изреком изразио је син победника код Куликова да признаје додуше прерогативе византијске цркве, али не и византијског цара. На то му је патријарх Антоније 1393. године упутио дугачко писмо, у којем византијска црквено-државна теорија налази класичног израза. „Немогућно је", тако је писао патријарх, „да хришћани имају цркву а да немају цара. Јер, царство и свештенство сачињавају јединство и заједницу, и немогућно је одвојити једно од другог. Хришћани одбијају само оне цареве који су јеретици, који се буне против цркве и уводе лажне, са учењем апостола и црквених отаца неспојиве догме. Али, мој велики и свети самодржац по милости божјој јесте правоверан и веома побожан владар, првоборац цркве, њен заштитник и ос-

[2] Да би се предупредили неспоразуми, одмах овде да нагласимо: питање, да ли је и у којој мери стара Русија била потчињена византијском ауторитету, захтева посебно разматрање само у погледу међудржавних односа. Да је Русија у црквеном погледу била зависна од Византије, уколико је руска црква била потчињена Цариградској патријаршији, опште је познато. Свакако је мешање грчког свештенства у руски живот понекад задирало и у политичку сферу; али такво мешање не сме се — као што је често чињено — наводити као доказ зависности руске *државе*, јер оно представља само природни резултат црквене зависности Русије од Византије и према томе се налази на сасвим другом плану. При нашем разматрању морамо дакле државне односе брижљиво разликовати од црквених. Имајући у виду тесну везу између световне и духовне власти у византијском свету, такво разликовање није увек лако, али утолико више морамо му тежити, јер стваран проблем представља једино потчињавање Русије ауторитету византијске државе, одн. византијског цара, а не и потпуно очигледно и ни од кога не оспоравано потчињавање руске цркве ауторитету Цариградске патријаршије.

ветник, и немогуће је да га неки архијереј не помене. Слушај старешину апостола, Петра, који у својој првој посланици каже: ‚Бога се бојте, цара поштујте.' Он не каже цареве; како неко не би помислио на такозване цареве извесних народа, него каже ‚цара', желећи тиме да покаже да постоји само један цар на свету."[3]

Ова излагања цариградског патријарха схваћена су као доказ „идеје о једном јединoм и заједничком цару за Византију и Русију".[4] Међутим, према речима патријарха Антонија, не само Византија и Русија него и сва васељена има једног јединог цара, „великог и светог самодршца по милости божјој." Оно што патријарх замера руском кнезу могао је исто тако да замери и сваком другом владару. Писмо патријарха Антонија развија основну догму византијског учења о држави, приписујући јој општи и свеобухватни значај, догму екуменске мисије византијског владара као јединог законитог цара на Земљи.

Византијске претензије на врховна права простирале су
[43] се на целокупни свемир, нипошто само на Русију. Пошли смо од често расправљаног питања о односу Русије према Византији, да бисмо ради разумевања система држава̂, како га је Византија израдила, разјаснили нека основна питања опште природе. Само у том општем оквиру моћи ће се решити и проблем положаја Русије према Византији. Јер, Русија не представља посебан случај, него само један међу другим сличним случајевима. Тако и писмо патријарха Антонија полази од проблема Русије, али у својим излагањима далеко превазилази тај проблем. Патријарх не каже, рецимо, да сваки руски, него да управо сваки — правоверни — архијереј треба да помиње византијског цара. Исто опште значење има и позивање на речи апостола Петра, из којих је он ишчитао указивање на једног васељенског цара. Да то буде још јасније, наводимо још један одломак из истог писма који се сасвим очигледно не односи више на Русију него на западне владаре или на јужнословенске цареве. „Ако су неки други хришћански народи присвојили назив цара, то се десило супротно природи и супротно закону, тиранијом и насиљем. Јер, који црквени оци, који сабори и који канони говоре о њима? Увек и свуда говоре, међутим, гласно и јасно о једном природном цару, чији су закони, наредбе и повеље у снази на целом свету и ког јединог помињу хришћани свуда, не помињући никог другог."

[3] *Miklosich et Müller*, Acta et diplomata graeca II, 191.

[4] *Vasiliev*, loc. cit. 359.

Као наследник првог хришћанског владара Константина Великог, византијски василевс јесте једини законити цар. Као што постоји само једна правоверна црква тако у целом хришћанском свету може да буде само једно једино законито царство. По себи се разуме да остале хришћанске државе нису могле све одреда да буду сматране као вазалне државе Византијског Царства. Очигледно, врховна власт на коју је Византија полагала право била је идејне природе. Постојао је велики број држава чија пуна политичка сувереност није могла изгледати ни најмање спорна. Многе од њих биле су у разна времена знатно надмоћније од Византијског Царства. Али, правно, према византијској теорији о држави, нису биле равне Византијском Царству. Византија је заузимала највиши ранг у хијерархијски изграђеном систему држава, док су се остале државе налазиле на нижим ступњевима хијерархијске лествице.

Ранг који су овај или онај владар, па самим тим и земља којом је владао, заузимали у хијерархији држава изражавао се у владарској титулатури. Отуд, с једне стране, огроман значај питања титуле и, с друге стране, изванредна осетљивост на сваку промену владарске титулатуре која је значила опште осетно померање односа ранга у оквиру хијерархије држава и самим тим промену дотадашњег правног положаја. Византијско полагање права на суприматију налазило је видан израз у томе што је владар Византије сматрао себе јединим законитим носиоцем царског достојанства, па тако и врховним заштитником хришћанске цркве. Стога је полагао право на помињање свог имена у свим хришћанским црквама и на признавање својих закона у целом хришћанском свету, утолико више што су се његове законодавне
функције простирале и на црквену област, а његово црквено [44]
и световно законодавство било узајамно тесно повезано. Са правноисторијске стране показано је веома танано како је проглашење закона (*leges*, νόμοι) важило као царева привилегија, док осталим владарима, којима царско достојанство није припадало, није принадлежало ни право доношења општеважећих закона, већ су могли да издају само наредбе локалног значаја.[5]

Посебна права византијског цара, међутим, опстојала су и падала са одржавањем универзалности византијског царског достојанства, која је сачињавала полазну тачку целог система. Међутим, и овде је стварност знатно одступала од

[5] *Т. Тарановски*, Право државе на законодавство, Шишићев зборник (1929) 371 и д.

теорије и развој је кренуо правцем који теорија није предвидела. Универзално Римско-византијско Царство било се распало, његови некадашњи саставни делови оживели су сопственим животом и све јаче се отимали испод утицаја чувара римског наслеђа на Босфору. Папство је прво извело закључке из таквог развоја, одрекавши универзалност византијске државе и уздигавши великог франачког краља за цара.

Колико год је извесно да Карло Велики ни пре свог крунисања за цара није ни најмање зависио од Византије, толико је извесно такође да његова краљевина у правном и идејном погледу није била на једнаком ступњу са Византијским Царством. Утолико је његово уздизање за цара значило превратнички чин: избацило је из равнотеже хијерархију држава и у њој оличен правни поредак. Отуд онај огорчени отпор против узурпације царске титуле из године 800. на византијској страни, а на страни Запада покушаји да се та узурпација озакони разним правничким конструкцијама — као на пример тезом о упражњеном царском престолу, јер га је заузимала жена (царица Ирина). Свест да може постојати само једно царство била је на Западу жива баш као и у Византији. Ради ублажавања сукоба са Византијом у који га је утерао Рим, Карло Велики узео је чудновату титулу „imperium romanum gubernans". Да му је правни положај чина из године 800. изгледао несигуран, показује и његова упорна жеља да од Византије добије признање свог царског достојанства. Ослабљена Византија приклонила се године 812. жељи свог моћног такмаца и уз извесне територијалне уступке признала му титулу василевса. Али свој пораз настојала је Византија да изглади преокренувши смисао учињене концесије: од тог времена византијски цар по правилу више није носио једноставну титулу василевса, него титулу „василевс Ромеја". Тиме се хтело казати да је он упркос свему једини прави цар, уколико је идеја царског достојанства суштински повезана са идејом Римског Царства као јединог универзалног царства. Ако је Карлова намера, изгледа, била да избегне пренаглашавање римског карактера свог царског достојанства, папству је ипак убрзо пошло за руком да западно царство безусловно веже за Рим и римску идеју.[6] До-
[45] витљиво утанчана разликовања у титулатури, којима је прибегавала Византија, нису била довољна. Двоструко питање:

[6] Подробније о томе *P. E. Schramm*, Kaiser, Rom und Renovatio, 1929. О значењу титуле βασιλεὺς Ῥωμαίων после 812. уп. *E. Stein*, Forschungen und Fortschritte, 1930, стр. 182 и д.

коме припада царска титула и ко је прави наследник Рима, позавадило је византијске и западне владаре кроз векове, особито силно у време највишег успона двеју сила под Отонима и славним царевима македонске династије. Византија се била вратила на своју првобитну позицију: прелазећи преко уступка учињеног некад у најтежем положају, опет је полагала искључиво право на царску титулу, а западним владарима признавала једино титулу rex. Постојање још једног царства, које је поткопавало светски поредак, једноставно је порицано.

Међутим, горди систем је већ почетком X века претрпео нов пробој. Ударац је дошао са стране великог бугарског владара Симеона. Опет ваља нагласити да ни Симеон ни његови претходници нису били политички зависни од Византије. Али, у хијерархијском систему држава био је византијски василевс далеко изнад бугарског архонта. Тиме се објашњава силно борење Симеоново за царску титулу. Јер Симеон, који је одрастао у Византији и био прожет византијским идејама, имао је за значај идејне хијерархије хришћанских држава исто онако танано осећање као и сами Византинци. Колико Византинцима толико исто је и њему био то аксиом да може постојати само једно једино универзално Римско Царство. Његов циљ није био оснивање једног национално-бугарског царства поред Византијског, него замена старе Византије новим царством универзалног карактера. Не пука титула василевса, одн. василевса Бугара, него достојанство василевса Ромеја (са додатком: и Бугара, или и без тога) било је израз његових високо постављених захтева, чије је признање настојао да изнуди од Византије крвавим ратовима. На то Византија, упркос свим опасностима које су јој претиле од надмоћног противника, није пристала, нити је могла пристати, ако није хтела да политички изврши самоубиство. Али, присиљена на уступке, године 927. Симеоновом умеренијем сину, Петру, уз руку једне византијске принцезе одобрила је титулу василевса Бугарске, коју је Симеону већ 913. била признала крунисањем обављеним по свим прописима, а доцније опет оспореним.[7] Визан-

[7] В. моју расправу Автократор и Самодржац, Глас Српске Краљ. Акад. 164 (1935) 121 и д., (в. СД књ. IV, 303 и д.) и Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos, Bulletin de l'Inst. archéol. bulgare IX (1935) 275 и д. О Симеоновим тежњама и *F. Dölger*, Bulgarisches Zartum und byzantinisches Kaisertum, ibid. 57 и д. Према познатом писму Романа Лакапина (ed. *Sakkelion*, Δελτίον 1 [1884] 659) Симеон је називао себе βασιλεὺς Βουλγάρων καὶ Ῥωμαίων. *Т. Герасимов*, Bull. de l'Inst. archéol. bulgare VIII (1934) 350 и д. објав-

тија је дакле снисходљиво, мада нерадо, пристала на признање бугарског царства. Изједначење са Византијским Царством тиме није било дато, јер национално и регионално ограниченој бугарској царевини Петровој недостајало је главно обележје правог царства: универзалност коју је Си-
[46] меон узалуд тежио да постигне. Искључиво право Византије на универзалност а самим тим и на највиши ранг у хијерархији држава остало је сачувано после тешке борбе. И опет су облици титуле имали да покажу разлику између та два царства. Докле год је бугарски владар носио титулу архонта, византијски цареви називали су се у адресама на писмима упућеним бугарском владару василевси Ромеја (βασιλεῖς Ῥωμαίων). Откако је бугарском владару приденута титула „василевс Бугарске" (βασιλεὺς Βουλγαρίας), византијски цареви називају се у истим адресама автократори и василевси Ромеја (αὐτοκράτορες βασιλεῖς Ῥωμαίων)[8]. Напоредо са повишењем титуле бугарских владара примењују и византијски цареви у преписци са Бугарском опширнију титулу и, што је карактеристично, не називају се просто „цар", већ „цар и самодржац". Ако византијски владар више није једини носилац царског достојанства, он је ипак једини самодржац, тј. владар својом влашћу одн. по милости божјој, а не благодарећи пристанку неке земаљске силе, као бугарски владар који је своје царско достојанство примио од византијског цара.

Међутим, ове тананости византијске титулатуре нису имале потребну силу деловања. Бугарски проблем, додуше, изгубио је са падом Првог Бугарског Царства своју актуелност за дуже време. Али, пред крај XII века Бугарска је поново оживела и владари Другог Бугарског Царства називали су себе, тачно копирајући византијске формуле, као и византијски цареви, „цар и самодржац свих Бугара", понекад и „свих Бугара и Грка". Опет се показало како је уступак царске титуле, упркос ограничењима везаним за њ, поколебао јасноћу хијерархије држава и посебан положај Византије.

Кроз сасвим сличну кризу прошли су и односи Византијског Царства са Србијом, када је у XIV веку превласт на Балкану припала српској држави. У жељи да нагласе своју независност према Византији, српски краљеви су се већ од времена Стефана Првовенчаног називали самодршцима (=

љује Симеонов моливдовул са веома карактеристичним натписом Συμεὼν ἐν Χρισ[τῷ] βασιλε[ὺς] Ῥωμέων.

[8] De Caerimoniis 690, 9—16.

автократорима). Али, тај исти првовенчани краљ носио је као зет византијског цара византијску титулу севастократор и поносио се тим достојанством, које му је у византијској хијерархији држава давало висок, али према цару очигледно подређен ранг. Тек је Стефан Душан устао против првенства Византијског Царства, узевши царску титулу и истичући своје право на први ранг у хијерархији држава. Исто онако као Симеон бугарски, и велики владар Срба живео је сасвим у свету византијских идеја и полазио од идеје једног царства. Отуд ни он није тежио оснивању Српског Царства уз Византијско (одн. уз Византијско и Бугарско), него потискивању Византије новим царством које је он створио. Ни он се није задовољио титулом српског цара, него је узео горду и веома речиту титулу василевс и автократор Србије и Романије (βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Σερβίας καὶ Ῥωμανίας).

Ни римски цареви немачке народности ни бугарски и српски цареви никад се нису побунили против начела традиционалног светског поретка. Као и сами Византинци, они [47]
су сви полазили од замисли јединства свемира и универзалности оног јединог царства које одржава јединство светског поретка. Идејно гледано, није то значило неко сужавање замисли о универзалности ако се за бугарске и српске владаре позног средњег века (доцније и за Русију) свемир практично поклапао са грчко-православним културним кругом, као што се за Византију па и за западно царство одувек подударао са хришћанском васељеном.[9] Начело хијерархије држава остало је нетакнуто и борба се водила једино око ранга у оквиру те хијерархије, особито за њен највиши ранг: за царско достојанство. Стварно је, међутим, борба о првенство у хришћанском свету довела до распада васељене и до стварања више царстава, будући да се старо Византијско Царство, с једне стране, није дало уклонити, а оно, с друге стране, није имало моћи да спречи настајање нових самосталних царстава.

Држање Византијског Царства било је у свим приказаним случајевима исто: најпре би се противило образовању

[9] Што су Стефан Душан као и његов наследник Стефан Урош, с једне стране, и владари Другог Бугарског Царства, с друге стране, називали себе на свом језику царевима Срба и *Грка*, одн. Бугара и *Грка*, не значи додуше слабљење идеје о цару али значи разводњавање идеје Рима, којој се овде даје једно етничко тумачење. О титулатури Стефана Првовенчаног и Стефана Душана в. моју расправу Автократор и самодржац 141 и д. и 151 и д. О титулатури бугарских царева Другог Бугарског Царства ibid. 138 и д. (в. СД књ. IV, стр. 321 и д., 329 и д. и 318 и д.).

царстава и ускратило им признање. Затим, стављено пред свршен чин и присиљено нуждом, изрекло би признање, али настојало да ограничи значај уступка, а своје првенство изрази у новом облику. Ако ни то не би помогло, прибегло би порицању и тако се вратило на полазну тачку. У ствари, Византија се никад није могла помирити са постојањем других царстава. Упркос признањима изреченим у тешким тренуцима, она је у сопственој свести до краја живота остала једино царство. Тако и патријарх Антоније упорно стоји на становишту да је византијски василевс једини законити цар, док сви остали „такозвани цареви" носе назив цара супротно природи и законском праву, помоћу насиља и тираније. Антоније пише у доба трагичне немоћи Византијског Царства које се неизбежно примиче својој пропасти, али — како и сâм изричито истиче — стварни односи сила никако не могу да измене истинитост идеје и важност права.

Оно што је раздвајање цркве значило у верској, то је у политичкој сфери значило стварање западног царства, које је црквену шизму умногоме и припремило. Настајању словенских царевина одговара, пак, у црквеној области, као паралелна појава, оснивање аутокефалних патријаршија којем се Византија такође увек одупирала и тек нерадо их признавала. Свакако није случај, него израз тесне, за византијски културни круг карактеристичне повезаности државе и цркве, што је у византијско-словенском свету за стварањем царевине увек у кратком временском размаку следило [48] оснивање одговарајуће патријаршије. Тако је било у Бугарској, тако у Србији, тако доцније и у Русији. Развој у ове три словенске земље византијске културе веома је сличан у том погледу. Само што је у Русији отпочео доцније и окончан тек после пропасти Византијског Царства. Најревноснији ученици Цариграда, Руси су према Византијском Царству испољили далеко већу лојалност него Јужни Словени. Тек после пада Цариграда узели су московски владари царску титулу; у много већем размаку времена него у Бугарској и Србији дошло је у Русији после стварања царевине до оснивања патријаршије. Али, начелна сличност развоја не потире се већом лојалношћу Русије и спорошћу развоја, која се свакако објашњава и теретом татарског ига: докле год је Русија сахнула под тим игом, није могла да се побуни против духовног ауторитета хришћанске Византије, ни да полаже право на царско достојанство и са њим повезану високу мисију у хришћанском свету. Византијско учење о једином хришћанском цару усвојила је, пак, Русија

као ниједан други народ. После пропасти Византијског Царства, којем је претходио пад јужнословенских држава, а убрзо следило коначно ослобођење Русије од татарског ига, првенствена права царског града Цариграда прешла су на Москву, која је отад као једино правоверно царство на Земљи и уз сагласност целокупног правоверног Истока започела своју светску мисију као Трећи Рим. Московска замисао Трећег Рима и извођење порекла руског владарског дома од Августа показују и свесно надовезивање на идеју Рима, за чији значај се већ увелико било изгубило осећање у јужнословенским земљама.

Русија је, дакле, све до пада Цариграда поштовала ауторитет Византијског Царства, док су се Бугари и Срби, који су раније ступили на историјску позорницу а доцније потпали под туђинску власт и услед свог географског положаја рано доспели у политичко супарништво са Византијом, дигли против византијског првенства, једни у X, други у XIV веку. Ако се сад вратимо на питање: какве је природе био положај старе Русије према Византији, одговор се намеће сам по себи — био је сличан положају Бугарске пре Симеона и Србије пре Душана. Нико неће тврдити да је Бугарска под Борисом-Михаилом, или Србија пре Душана, била вазална држава Византијског Царства. То се не сме тврдити ни о Русији. Све три словенске државе биле су у поменутим раздобљима политички независне од Византије, али правно нису биле равне Византијском Царству, него су заузимале нижи ранг у византијском хијерархијском систему држава, у који су се уклапале како такозване вазалне државе тако и такозване суверене државе.

II

Представу о сложености византијске хијерархије држава [49] пружају формулари адреса за преписку царства са иностраним силама, наведени у Књизи о церемонијама.[10] Није обраћана довољна пажња на чињеницу да су ти формулари израђени по једном сасвим одређеном систему, да, тако рећи, свака појединост овде има одређен смисао и да се између појединих адресата запажа строго разликовање према њиховом рангу у хијерархији држава. За хијерархијски ранг и титулатуру која га изражава, већи или мањи обим

[10] De Caerimoniis, стр. 686 и д.

власти дотичног владара има додуше важан али не и пресудан значај; меродаван је, напротив, идејно-правни положај владарев који се не поклапа увек са његовом политичком моћи.

На најнижем ступњу хијерархијске лествице стоје владари многобројних азијских и европских државица потчињених Византији. Њима цар не упућује писма него наредбе и адреса по правилу гласи: „наредба христољубивих господара томе и томе архонту те и те (државе)" (Κέλευσις ἐκ τῶν φιλοχρίστων δεσποτῶν πρὸς τὸν ὁ δεῖνα τὸν ἄρχοντα τῆσδε). Али нису сви ти владари међусобно једнаки по рангу. Из мноштва таквих владара истичу се „преславни куропалат" (ἐνδοξότατος κουροπαλάτης) Иберије и „истакнути ексусијаст" (περιφανὴς ἐξουσιαστής) Абазгије. Иначе и за њих важи иста формула у облику наредбе (κέλευσις).[11]

Следећи ступањ сачињавају три потпуно независна народа: Руси, Угри и Печенези. За њих средином X века важи формула: „Писмо Константина и Романа христољубивих царева Ромеја архонту Русије", одн. „архонтима Турака" (тј. Угара), одн. „архонтима Печенега" (Γράμματα Κωνσταντίνου καὶ Ῥωμανοῦ τῶν φιλοχρίστων βασιλέων Ῥωμαίων πρὸς τὸν ἄρχοντα Ῥωσίας, одн. πρὸς τοὺς ἄρχοντας τῶν Τούρκων, одн. πρὸς τοὺς ἄρχοντας τῶν Πατζινακιτῶν). Разлика између ове формуле и оне која се примењује за зависне владаре заиста је упадљива: 1) посланица се не зове наредба (κέλευσις), него писмо (γράμματα); 2) цареви се не називају господарима (δεσπόται) тих земаља, него употребљавају титулу василевса Ромеја (βασιλεῖς Ῥωμαίων); 3) наведена су имена царева, која су изостављена у писмима зависним владарима. Међу оним независним владарима, пак, за које Књига о церемонијама даје формуларе адреса, владаоцима Руса, Угра и Печенега у то време припада најнижи ранг. И то без обзира на чињеницу да су сва три народа тада већ располагала знатном силом: на велику улогу коју су Печенези играли у византијској политици указује са посебним нагласком и сам Константин Порфирогенит у свом спољнополитичком трактату.[12] Али, то су били млади и пагански, дакле κατ' ἐξοχὴν варварски народи без икакве традиције на којој би се могао засновати виши правни положај.

[11] Карактеристично је да се и црквеним поглаварима (католикосима) Јерменије, Иберије и Аланије такође упућују наредбе (κέλευσις ἐκ τῶν φιλοχρίστων δεσποτῶν πρὸς ὁ δεῖνα εὐλαβέστατον καθηγητὴν τῆσδε).

[12] De administrando Imperio, 67 и д.

Док је царско писмо за владаре зависних државица носило ознаку κέλευσις, а за владаре Руса, Угра и Печенега оно носи назив γράμματα уз навођење царевог имена у генитиву, писма осталим независним владарима почињу или свечаним царском интитулацијом или чак инвокацијом, после које онда долази интитулација. Будући да инвокација („у име оца и сина и светог духа, јединог истинског Бога нашега") има наглашено хришћанско обележје, она се употребљава пре свега у писмима упућеним хришћанским владарима као и хришћанским црквеним поглаварима: папи, источним патријарсима, немачким, бугарским и аланским владарима. Од нехришћанских владара, пак, част инвокације ужива хаган хазарског царства, стари пријатељ Византинаца, „најплеменитији и најистакнутији хаган Хазарије". Багдадском калифи, који се овим као и особито почасним предикатима уз титулу издваја из редова осталих нехришћанских владара, припада посебна инскрипција: „Величанственом најплеменитијем и угледном (томе и томе) првосаветнику и заповеднику Агарена од (тих и тих) благоверних автократора августа великих василевса Ромеја". После тога долази формула адресе уобичајене врсте, која почиње интитулацијом царева и садржи за обе стране подједнако високопочасне предикате. Калифа је једини владар коме се додају три почасна предиката и који се назива величанствени (μεγαλοπρεπέστατος). Међу хришћанским владарима предикати који изражавају највишу почаст дају се франачком. Формулар адресе, после претходне инвокације за њега гласи: „Константин и Роман, у Бога верни узвишени августи автократори велики василевси Ромеја, љубљеном љубазном и духовном нашем брату (томе и томе) најплеменитијем угледном краљу Франачке." Тачно је уочено да је овде вероватно реч о формулару преузетом из каролиншког доба.[13] У доцније време писало се немачким владарима[14], такође

[50]

[13] *O. Meyer*, Brackmann-Festschrift стр. 130. Да је ова формула затим у X веку примењивана за западнофраначке краљеве, како Мајер даље наслућује, а *Dölger*, Byz. Zeitschr. 31 (1931) 442 са више поуздања претпоставља, није вероватно с обзиром на разлику у рангу између „краља Франачке" и источнофраначких владара X века (в. ниже).

[14] Εἰς τὸν ῥῆγα Σαξωνίας· εἰς τὸν ῥῆγα Βαϊούρη· εἰς τὸν ῥῆγα Γαλλίας· εἰς τὸν ῥῆγα Γερμανίας. *O. Meyer*, loc. cit. 127 и д., верује да су све те четири ознаке важиле за једног јединог адресата: источнофраначког краља. Да би ту тезу могао да одржи, он међутим навод Књиге о церемонијама да је то „адреса за све напред поменуте" мора да прогласи „бесмисленим", што је, како већ Делгер наглашава (loc. cit. 439) методски сумњиво. Тачније идентификовање до-

после претходне инвокације: „Константин и Роман, у Бога верни василевси Ромеја, (томе и томе) љубазном духовном брату, угледном краљу“. Као што видимо, источнофраначким владарима X века додељиване су мање почасти него у своје време каролиншким владарима: насупрот „најплеменитијем угледном“ (εὐγενέστατος περίβλεπτος) стоји просто „угледном“ (περίβλεπτος), а насупрот „љубљеном љубазном“ (ἠγαπημένος πεποθημένος) просто „љубазном“ (πεποθημένος). Као што смо напред запазили у погледу Бугарске, ранг једне земље може се у току времена изменити, повисити или пак
[51] снизити. При томе се промена не ограничава на титулатуру адресата, него се изражава и у царској титулатури дотичне формуле: као што су се византијски цареви у преписци са архонтима Бугарске задовољавали титулом „василевси Ромеја“, а у односу на василевса Бугарске називали себе „автократори василевси Ромеја“, тако су се у писмима упућеним источнофраначким владарима задовољавали титулом „василевси Ромеја“, док су у преписци са Каролинзима носили раскошну титулу „узвишени августи автократори велики цареви Ромеја“. Међутим, увек се немачки владарословљавао као духовни брат (πνευματικὸς ἀδελφός) византијског цара[15] и то га уздиже изнад осталих хришћанских владара, којима таква почаст не припада. Као духовни синови (πνευματικὸν τέκνον) царева, појављују се владари Бугарске, Велике Јерменске и Аланије, а тај назив остаје бугарском владару и после признања титуле василевса.[16] У поређењу са духовним братством, духовно синство означава, разуме се, нижи ступањ, али и такво именовање

тичних владара не може да буде овде наш задатак. Према Делгеру, формулар те адресе потиче са почетка X века: ῥήξ Γερμανίας био би источнофраначки краљ, ῥήξ Σαξωνίας војвода од Саксонске, ῥήξ Βαϊούρη Баварске, док би Γαλλίας требало променити у Ἰταλίας.

[15] О појму духовног братства уп. *O. Meyer*, loc. cit. 131 и д.

[16] Још и Андроник II Палеолог назива године 1325. бугарског цара Михаила III Асана „Преузвишени василевс Бугара и љубазни син царства ми кир Михаило Асан“ (Виз. Врем. XIII, 1906, прилож. А, бр. 22 и 23; уп. и бр. 26 из 1327, где се Михаило — пошто се оженио Теодором, сестром Андроника III — зове „син и зет“). Насупрот томе, цара Јована Александра назива Јован V Палеолог године 1342. својим стрицем и пријатељем (θεῖος καὶ συμπένθερος) (ibid. бр. 31 и 32). Исте године Јован Александар у једној словенској повељи говори о Андронику III као о свом вољеном шураку, док младог Јована V назива својим вољеним нећаком и шураком (ibid. прил. В, бр. 3). Опет један пример померања односа у рангу, при чему, међутим, као да више није меродаван појам духовног сродства, већ стварна родбинска веза.

уздиже дотичног владара изнад осталих кнежева, који се не могу подичити духовним сродством са царем.

Правило да царска титулатура изгледа утолико потпунија уколико је звучнија адресатова титула не сме се, међутим сувише стриктно узети и из царске титулатуре примењене у појединим случајевима извести непосредан закључак о висини адресатовог ранга. Јер, вероватно су ту долазили до изражаја и други разлози, по којима је наглашавање узвишености царског достојанства у једним случајевима изгледало потребно, у другима пак излишно. Очигледно се такво наглашавање сматрало особито потребним у преписци са емиром Египта, чије је пријатељство и помоћ против премоћног Саиф-ад-Даулаха влада Романа Лакапина настојала да придобије, упутивши му велико изасланство.[17] Обраћајући се њему, византијски цареви називају се, слично као и у писмима франачком владару, „автократори велики узвишени августи василевси Ромеја“ док адресату при- [52]
пада релативно скромно ословљавање са „љубљени наш пријатељ најплеменитији емир Египта“. Међутим, у односу не само према црквеним поглаварима него и према хазарском хагану, који је као „најплеменитији и најугледнији“ заузимао додуше виши ранг, али од давнина био поуздан пријатељ Царства и тада није представљао неку знатну силу, сматрали су да се могу задовољити једноставном титулом „василевси Ромеја“. Што се тиче титулатуре појединих адресата ни титула у ужем смислу, сама по себи, није поуздан знак за правни ранг дотичних владара. Јер, прво, такве титуле нису увек упоредљиве, утолико што се титуле муслиманских владара знатно разликују од титула хришћанских владара, а друго, често исту титулу носе владари сасвим различитог ранга. Титулу архонт носе како независни владари тако и вазали Царства. Као архонт означава се како моћни и веома угледни владар афричких Фатимида и владар Алана тако и кнез Абазгије који је био византијски вазал и од цара примао наређења. Чак ни титула rex, како ћемо видети из даљег излагања, није искључивала однос зависности. Имамо с једне стране царску титулу, а с друге шарени сплет осталих титула промењљивог значаја.

Много поузданији знак за висину ранга представљају почасни предикати, који допуштају јасније разликовање и

[17] Уп. *А. Васильев*, Византия и Арабы II (1902) 242 и д. и 264 и д. В. и *Dölger*, Regesten I, бр. 631. Из хрисовуље коју је изасланство понело 937/8 (према Васиљеву) или 935/6 (према Делгеру) потиче и формулар адресе у Књизи о церемонијама.

углавном дају важна обавештења о правном положају њихових носилаца. Извесна ограђивања потребна су, међутим, и овде, јер док неки угледнији владари немају почасних предиката, зависним владарима Иберије и Абазгије, као што смо видели, припада по један почасни предикат. За нас је значајан сваки од елемената из којих је састављен формулар адресе, али ниједан такав елеменат, узет посебице, не сме да буде сматран као чврста подлога за одређивање висине адресатовог ранга. Морају се, напротив, као што смо ми и покушали да учинимо, сви елементи узети скупно, а сагледати такође и опште дипломатске форме, па ће се онда неоспорно добити слика извесног реда по положају појединих владара у оквиру јединственог хијерархијског система држава, над којим се цар Византије уздиже као поглавар света. Карактеристично је да су сва царска писма упућена страним владарима била снабдевена златним печатима са царевим ликом.

Идејна суприматија византијског цара изнад свих владара света сагледава се изванредно јасно из разматраних формулара адреса. Немачки владари су reges. Бугарски владар јесте додуше василевс, али византијски цар је његов духовни отац и као такав њему јасно надређен. Брижљиво се избегава и назив господар (δεσπότης) за стране владаре, који се у најбољу руку називају господа (κῦροι). Исто онако као хришћанским владарима, није ни владарима неверника изван хришћанске васељене признавана равноправност са византијским царем.[18] Страним владарима, и то по правилу
[53] најмоћнијим и најугледнијим међу њима, придавани су као посебно одликовање почасни предикати који су од давнина припадали римско-византијским чиновницима. Но, ниједном страном владару не признају се почасни предикати који украшавају име византијских царева, „узвишених августа автократора, великих василевса Ромеја" (ὑψηλοὶ αὔγουστοι αὐτοκράτορες μεγάλοι βασιλεῖς Ῥωμαίων).

[18] Као што ово у средњовизантијско доба важи за калифе, тако у рановизантијско доба за персијског краља, о другим владарима да и не говоримо. Додуше, Византинци су персијског владара називали василевсом, а цар га је по правилу ословљавао са „брате". Али, у рановизантијско доба *василевс* не значи друго до rex. Као брат и краљ, персијски владар према византијској теорији није могао да ужива равноправност са византијским царем, баш како то у доцније време нису могли ни „краљевска браћа" на Западу. Уп. у Byz. Zeitschr. 36 моје напомене на расправу *R. Helm*, Untersuchungen über den auswärtigen diplomatischen Verkehr des römischen Reiches im Zeitalter der Spätantike, Archiv f. Urkundenf. XII (1932) 375 и д. (в. СД, књ. III, стр. 419 сл.).

III

Погледајмо сад изближе проблем руско-византијских односа, који је за разумевање византијске хијерархије држава особито поучан. Већ смо наговестили у ком правцу треба тражити решење тог проблема. Нико не сумња у то да руски кнежеви пре примања хришћанства — из тога времена имамо чувене руско-византијске трговинске уговоре — нису ниуколико били зависни од Византије. Кад се говори о вазалном положају Русије, помишља се на хришћанску Русију и тако доспева до парадоксалног закључка да је паганским кнежевима младе руске државе правно припадао виши положај него доцнијим владарима хришћанске Русије, не изузимајући ни московске велике кнежеве. Тачно је баш супротно. Свакако је за Русију ступање у хришћанску заједницу народа значило духовно подређивање ауторитету Византијског Царства, од којег је примила нову веру и коме је у црквеном погледу била потчињена. Али, исто тако је извесно, да су Руси у општој хијерархији држава стекли виши ранг пошто су престали да буду „скитски варварски народ", какви су некад изгледали у очима Византије, и уместо тога постали „веома хришћански народ". Као што смо видели, Русији је средином X века, као младој варварској држави, припадао веома низак ранг у византијској хијерархији држава. То се сасвим изменило од времена кијевског кнеза Владимира. Први хришћански владар Русије добио је за жену једну византијску, „у пурпуру рођену", принцезу. Брачне везе које је византијски двор склапао са иностраним владарским домовима јесу мерило висине угледа што су га дотични владари уживали у Византији. Кад помислимо да је први бугарски цар добио за жену Марију Лакапину из побочне лозе царског дома, па је цар Константин VII Порфирогенит чак и ту везу оштро осудио као недоличну,[19] ако се уз то сетимо како је чак и Отон Велики као просац за свог сина најпре био одбијен и да се Отон II напослетку морао задовољити неком рођаком узурпатора Јована Цимискија,[20] схватићемо отпрве да јединствена част брачне везе са сестром владајућег законитог цара Византије није могла припасти вазалу. Ма колико ми [54]
водили рачуна о оновременим тешкоћама византијског цара и високо оценили услуге које му је Владимир учинио при отклањању тих тешкоћа, ипак остаје чињеница да је Влади-

[19] De admin. imperio 87 и д.

[20] Уп. *P. E. Schramm*, Hist. Zeitschr. 129 (1924) 424 и д.

мир као први међу иностраним владарима добио руку једне праве царске принцезе, што је доказ о високом положају који је византијски двор придавао првом хришћанском владару у Кијеву.

Околности да Псел свом извештају о руском нападу 1043. године даје наслов „О побуни Руса", не треба придавати никакав значај већ стога што сам извештај не садржи ништа што би оправдавало тако бомбасти наслов. Псел, напротив, каже да су Руси извршили напад „мада се цар ни на који начин није показао као њихов противник"; тај варварски народ одувек је гајио мржњу према царству Ромеја и стално тражио изговор за рат; после смрти Василија II, који им је уливао страх, Руси су отпочели са ратним припремама и напослетку кренули у безразложан рат против Константина IX Мономаха, „мада му варвари нису могли пребацити ништа што би оправдало ратовање".[21] Није овде место за разматрање питања да ли је мржња Руса на Византију, коју Псел помиње, заиста постојала и да ли је он тачно приказао позадину рата из 1043.[22] За нас је важна једино чињеница да Пселов извештај, упркос свом наслову, не говори о побуни једног зависног народа против свог суверена, него о ратном сукобу између двеју сила које су се завадиле. Она два позната писма Михаила VII Дуке великом кнезу Всеволоду Јарославичу,[23] која је срочио исти Псел а односе се на замисао брачне везе између царевог брата и кћери руског великог кнеза, такође не садрже ништа што би оправдало претпоставку да ту суверен говори свом вазалу; али се у првом писму, дакако, указује на значај царског достојанства и наглашава како чак и они који са царским домом ступају у родбинску везу даљег степена сматрају такву везу највећом срећом.

Колико год су од Владимирових времена црквене и културне везе између Русије и Византије биле интензивне и плодне, толико су слабе и нередовне остале политичке везе између тих двеју земаља, растављених даљином, а без заједничких политичких интереса. Тек изванредно широки распон делатности Манојла I Комнина увукао је Русију опет у јачој мери у интересни круг византијске политике и тек из тог времена имамо грађу која пружа богатија обавештења

[21] Michael Psellos (ed. Renauld) II, стр. 8 и д.
[22] Уп. о томе *Васильевский*, Труды I (1908) 307 и д.
[23] *Sathas*, Bibl. graeca V (1876), 385 и д. О идентификовању адресата *Васильевский*, Труды II (1909), 1 и д.

о односима између Византијског Царства и Русије.[24] Онај, ко је ту грађу пажљиво испитао неће ни за тренутак сумњати да се Манојло, упркос својих особито снажних универзалистичких тежњи, према руским великим кнежевима у политичком погледу односио као према потпуно независним владарима. Но, да бисмо разматрање свели у правилан оквир, бацићемо најпре поглед на однос који је постојао између цара Манојла и од њега зависних владара. [55]

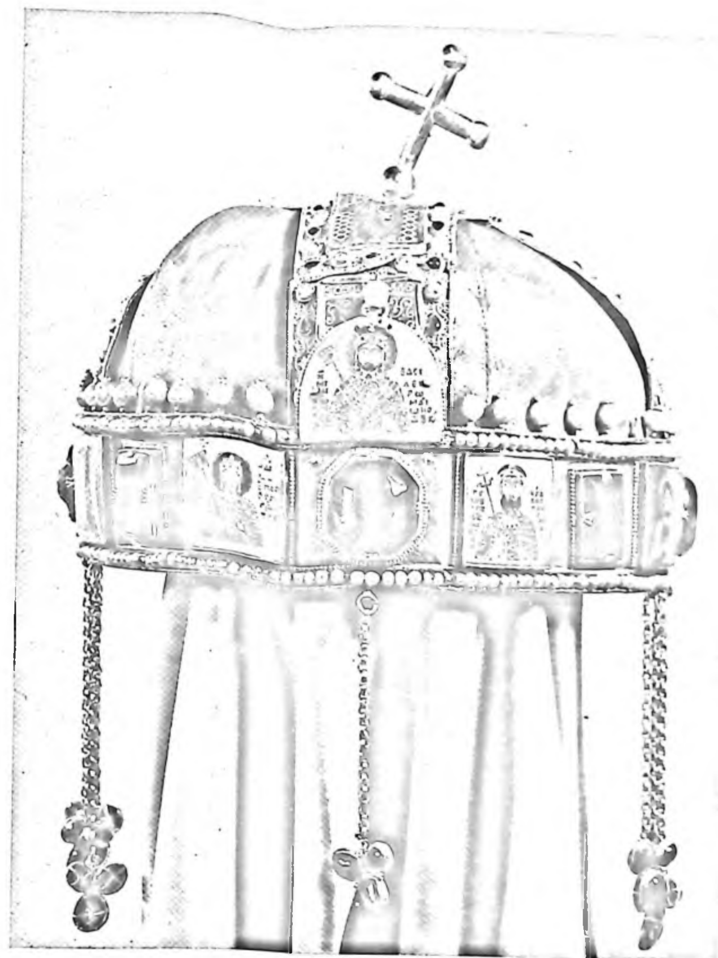
Тако су се у оно време Срби налазили у непосредној зависности од Византије, мада су се стално бунили против тог односа и цару Манојлу нису давали предаха. Њиховог великог жупана поставља цар и по својој вољи га опет смењује,[25] он влада са царевим пристанком[26] и од њега се захтева да само византијског цара признаје за василевса и да га се боји;[27] дужан је да цару ставља на располагање помоћне трупе,[28] после неуспелог покушаја устанка пада ничице пред царем и назива себе слугом (δοῦλος) Ромеја.[29] Када је велики жупан Деса хтео да се отргне и пређе на страну угарског краља, ухапшен је због вероломства (ἀπιστία) и депортован у Цариград.[30] За Немању каже се да га је Манојло сваки пут силом враћао у стари однос верности чим би видео да се велики жупан „удаљује са правог пута и изиграва слободног човека".[31] Под Манојлом се Срби сматрају подложним (κατήκοοι) Византијском Царству. Ако су послушни, каже се да „према Ромејима врше дужност";[32] ако нису, говори се о буни (ἀποστασία).[33] Строго се разликују слободне силе, које приступају византијској коалицији из 1165, од сабораца Срба, који су потчињени Ромејима (Σερβίων τοῖς Ῥωμαίοις κατηκόων);[34] исто онако као што се на другом месту прави разлика између Угра, који се појављују као савезници Ромеја, и Срба, који су подложни Ромејима.[35]

[24] Уп. *G. V. Vernadskij*, Byzantion 4 (1927/28), 269 и д. *В. Г. Васильевский*, Труды IV (1930), 18 и д.
[25] Kinnamos 204.
[26] Ibid. 212, 18.
[27] Niketas Choniates 132, 18: αὐτὸν μόνον εἰδέναι βασιλέα καὶ δεδιέναι.
[28] Kinnamos 113, 3.
[29] Ibid. 113, 1.
[30] Ibid. 213 sq.
[31] Niketas Choniates 207, 14—15.
[32] Kinnamos 113, 9.
[33] Ibid. 12, 10; 204, 3.
[34] Ibid. 236, 16.
[35] Ibid. 299, 19—20: Οὖννοι δὲ ξύμμαχοι καὶ Σέρβιοι, οἱ Ῥωμαίοις κατήκοοι τυγχάνουσιν ὄντες. Исто тако каже Никита Хонијат, 71, 8, да је Манојло предузео поход против Рајналда Антиохијског, јер је овај напао киликијске градове αἱ Ῥωμαίοις ἦσαν κατήκοοι.

Попут Срба морали су и извесни други владари да цару шаљу помоћне трупе, међу њима Рајналд од Антиохије и кнежеви Јерменске Торос и Тигран. Стога се називају ἐθελόδουλοι,[36] што значи исто што „добровољни слуга" и што Кинам, као што ћемо видети, изједначује са појмом λίζιος (клетвеник). Торос од Јерменске био је започео непријатељства против Византијског Царства, али је 1158. морао да ка-
[56] питулира и цар га је „уврстио у кметове Ромеја".[37] А Рајналд се у исто време, у знак потчињавања, исто онако као доцније (1172) велики жупан Стефан Немања, појавио пред царем гологлав, обнажених руку до лаката, босоног, са конопцем око врата и мачем у левој руци.[38] Услови које је Рајналд био прихватио учинили су се Антиохијцима претешким, па су посредовањем Балдуина Јерусалимског замолили цара да снизи број ратника што их је требало ставити на располагање и да им препусти избор патријарха. Цар је ову другу молбу одбио, али је допустио смањење војске, јер је „и давање мање војске довољно као знак подаништва"[39]. Када је Манојло, искићен свим царским инсигнијама, године 1159, свечано улазио у Антиохију, Рајналд је корачао поред царевог коња, док је краљ Балдуин смео додуше да јаше, али на великом одстојању иза цара и без икаквих почасних обележја.[40] Лепа је илустрација хијерархијског реда, која између цара Византије и кнеза Антиохије, његовог вазала, поставља већу, а између византијског цара и јерусалимског краља, „крунисаног човека", мању али ипак још веома осетну и сасвим упадљиву разлику. У Византији су сматрали великим одсуством такта што је Балдуин, позван к цару, сјахао тек на месту где је то сам цар обично чинио.[41]

Манојлов вазал (λίζιος) био је од 1147. и чешки краљ Владислав, мада га Кинам назива краљем (ῥήξ). Када се 1163. спремао да притекне у помоћ угарском краљу Стефану, моравски војвода Богута подсетио га је, по Манојловом налогу, да је слуга царев: „Слуга, а хоћеш да ратујеш против господара, и то слуга коме јарам није силом био наметнут... него драговољан слуга (δοῦλος ἐθελόδουλος), јер то ви називате τὸ λίζιον, ако ти није можда ишчилело из сећања шта си некад углавио у Византији, када си са Конрадом кренуо у

[36] Ibid. 199, 11.
[37] Ibid. 186, 16: δούλοις τε τῶν Ῥωμαίων ἐνέγραψε.
[38] Ibid. 182, 13—17; о Стефану Немањи ibid. 287, 20—24.
[39] Ibid. 186, 7—8.
[40] Ibid. 187 sq.
[41] Ibid 185, 15—16.



16. Угарска „света круна" са портретима у емаљу цара Михаила VII Дуке (1071—1078), његовог сина Константина и угарског краља Гејзе I.

17. Писмо цариградског патријарха Антонија светогорском манастиру → Кутлумушу од 18. јуна 1395.

Азију."[42] Оправданост тих речи Владислав, према Кинаму, није порекао, уверавао је, напротив, да не намерава ратовати против „великог василевса"; на Манојлов захтев потврдио је раније обећање новом заклетвом.[43]

Сасвим друкчији био је положај руских владара према Византији, чак и удеоних кнежева, о кијевском кнезу да и не говоримо. Истина, Кинам галицког кнеза Владимирка назива ἀνὴρ ὑπόσπονδος Ῥωμαίοις,[44] а за његовог сина Јарослава каже да је ἐς Ῥωμαίους παρασπονδήσας ἔτυχε.[45] Међутим, [57]
угарски краљ Гејза II године 1152, без сумње као слободан партнер, склапа уговор о миру са царем и обећава му да ће целог живота Ромејима пријатељски мислити и на вечита времена сматрати себе везаним уговорима (ἐν ὑποσπόνδοις τετάξεσθαι).[46] Израз ὑπόσπονδος значи, према томе, сасвим уопштено неки уговором одређени однос који не мора да буде однос зависности. Да би Владимирко био Манојлов вазал[47] изгледа ми сумњиво већ и стога што је држање његовог сина, Јарослава Осмомисла, који је склопио савез са угарским краљем и прихватио бегунца Андроника Комнина, изазвало додуше Манојлов гнев, али га Манојло није оквалификовао, као вероломство него као нељубазност (ἀστοργία). „Ми се с тобом," тако је Манојло 1165. године писао Јарославу, „нећемо изједначити у нељубазности, коју си према нама испољио без икаквог разлога, ниподаштавајући недавно заклетвом твојом потврђена обећања и споразуме."[48] Манојло даље опомиње кнеза Јарослава да одустане од — у међувремену већ остварене — замисли да своју кћер венча са угарским краљем. А како су друкчије звучале речи које је чешки краљ Владислав морао да отрпи као царев вазал. Утаначења која су постојала између Манојла и Владимирка, а Јарослав их потврдио новом заклетвом, овде се називају једноставно обећања и споразуми (λόγοι καὶ συνθῆκαι), и као што Манојло пребацује кнезу Јарославу да је прешао преко обећања датих под заклетвом, тако он даље у истом писму каже и о угарском краљу, против ког покреће моћну коалицију, да је овај лакоумно пренебрегао недавно положене

[42] Ibid 223, 2—8. Уп. и Винћенције из Прага M. G. H. SS XVII, 681.

[43] Ibid. 223, 12—13 и 224, 8—10.

[44] Ibid. 115, 19.

[45] Ibid. 232, 8.

[46] Ibid. 120, 7—8.

[47] Тако *Chalandon*, Les Comnènes II (1912), 400, и Vernadskij, loc. cit. 275.

[48] Kinnamos 235, 10—13.

заклетве.[49] И сам Кинам извештава са извесним чуђењем да се Јарослав „са варварском безазленошћу“ ухватио у мрежу царевих речи и Ромејима — из властите побуде обећао помоћ против свог зета, угарског краља.[50] Још јаснији је потпуно независни положај кијевског великог кнеза Ростислава, чију је помоћ против угарског краља цар Манојло I такође настојао да придобије године 1165. Царски изасланик Манојло Комнин, рођак царев, понудио је савез (συμμαχία) Ростиславу као и неидентификованом руском кнезу „Примиславу“, ког Кинам у даљем казивању брка са Јарославом Галицким.[51] Поласкани отменошћу изасланиковом, руски кнежеви пристали су на предлог. Јер, на веће или мање достојанство изасланика увек се много полагало[52] и без сумње значи велико признање што је руским кнежевима, и то изгледа и галицком кнезу, послат изасланик царске крви. Тада је, чини се, великом кнезу Ростиславу при-
[58] знато и право потврђивања кијевског митрополита.[53] Друкчије него Срби, који су као цареви κατήκοοι морали да се боре на његовој страни, приступили су дакле руски кнежеви као σύμμαχοι, на основу слободног уговарања и по слободној одлуци, коалицији коју је створио Манојло.[54]

Крајем XII века, под слабим Исаком Анђелом, Руси се већ појављују као спасиоци Царства од опасности које га угрожавају. Никита Хонијат извештава о једном препаду Кумана и Влаха који су опустошили Тракију и који би продрли до пред капије Цариграда „да веома хришћански народ Руса и његови кнежеви, делимице од своје воље, делимице на молбе њиховог владике, свог врховног пастира,

[49] Ibid. 235, 21—22.
[50] Ibid. 236, 1—3.
[51] Ibid. 235, 1—4, уп. и 236, 8—9.
[52] Уп. *Helm*, loc. cit. 399.
[53] *Dölger*, Regesten II, br. 1460.
[54] Обраћана је пажња на околност да је египатски султан цару Јовану Кантакузину, како овај саопштава у својој Историји III, 94, дао титулу τοῦ βασιλέως τῶν Ἑλλήνων, τοῦ βασιλέως τῶν Βουλγάρων, τῶν Ἀσανίων, τῶν Βλάχων, τῶν Ῥώσων καὶ τῶν Ἀλάνων. Далеко већу пажњу него ова формула која би, ако бисмо је хтели озбиљно схватити, довела до закључка као да је бугарски цар Јован Александар био Кантакузинов вазал, заслужује, међутим, титулатура коју Манојло I сам себи даје у једној званичној повељи из 1166: Μανουὴλ ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς ὁ πορφυρογέννητος, Ῥωμαίων αὐτοκράτωρ εὐσεβέστατος, ἀεὶ σεβαστός, αὔγουστος, ἰσαυρικός, κιλικικός (ἀρμενικός), δαλματικός, οὐγγρικός, βοσεντικός, χροβατικός, λαζικός, ἰβηρικός, βουλγαρικός, σερβικός, ζηκχικός, ἀζαρικός, γοτθικός, θεοκυβέρνητος κληρονόμος τοῦ στέμματος τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου... (*Zepos*, Jus. I, стр. 410). Као што видимо, овде нема никакве алузије на Русију.

не показаше дивљења достојну привржености Ромејима, озлојеђени због тога што један хришћански народ тако тешко пати од сталних препада варвара“. Галицки кнез Роман растерао је Кумане и тиме донео „напаћеним Ромејима спасење од зла, појавивши се једноверном народу као ненадани и неочекивани заштитник, тако рећи као од Бога позвана фаланга“.[55] За време турске опсаде Цариграда године 1398, цар Манојло II Палеолог и његов патријарх обратили су се, посредством руског митрополита, московском великом кнезу Василију Димитријевичу, тверском великом кнезу Михаилу, литавском Витолду и рјазанском Олегу, као и другим руским кнежевима са молбом да пошаљу милостињу Византинцима, јер су они „у беди и невољи, налазећи се под турском опсадом“.[56]

Ако се сад сетимо да је московски велики кнез, коме је упућен овај вапај у невољи, онај исти који је примио поуку патријарха Антонија о узвишености и достојанству великог и светог автократора, а да тај велики и свети автократор о коме патријарх говори у свом писму није нико други до управо онај Манојло II што „у беди и невољи“ преклиње за помоћ, биће нам очевидно јасна сва двострукост положаја Русије према Византији. Политички су руски кнежеви увек били независни од Византије: у својим бољим данима настојало је Царство да придобије руске кнежеве за савезнике, у мучним данима преклињало их је за помоћ, а њима је стајало на вољу да цареве предлоге одн. молбе прихвате или пак одбију. Међутим, као члан хришћанске васељене, Русија је увек признавала идејну супрема-
тију византијског цара као поглавара васељене. У познатој [59]
руској причи о фирентинском сабору, византијски цар Јован VIII каже о свом „брату“, великом кнезу Василију II: „Њега слушају источни цареви и велики кнежеви служе му са својим земљама. Али из смерности и побожности и због величине свог разума и правоверја он себе не назива царем, већ великим кнезом руских правоверних земаља“.[57]

Признавање идејног првенства византијског цара нашло је видног израза прво у титулатури, а затим на сликама које руског владара приказују у ставу извесног страхопоштовања према византијском цару. Руски велики кне-

[55] Nik. Choniates 691 и д.
[56] Полное Собрание Русских Летописей XI (1897), 168.
[57] Полное Собрание Русских Летописей VI (1853) 151. Ова редакција приче настала је у времену између 1441. и 1448. Уп. *H. Schaeder*, Moskau das Dritte Rom (1929) 21 и д.

жеви нису се само „одрекли" царске титуле, него су чак — како неки подаци изгледа показују[58] — носили титулу столника (ἐπὶ τῆς τραπέζης) византијског цара. Тако је и првовенчани краљ Србије, као зет цара Алексија III, са особитим задовољством носио високу византијску титулу севастократор. Ношење византијских дворских титула манифестовало је савршено јасно укључивање у византијску хијерархију владара, као што је чињеница да су бугарски владари називани синовима византијског цара доказивала признање духовног првенства њиховог царског оца. Због тога, међутим, не само што нису негодовали него су се чак поносили тим називима, који су сведочили особиту блискост поглавару хришћанске екумене.

У исти идејни круг спада и слика, позната по једној доцнијој копији, у кијевској саборној цркви св. Софије која — како је А. Грабар недавно показао[59] — представља Јарослава Мудрог и византијског цара: у пратњи својих синова, руски кнез подноси модел цркве св. Софије, коју је он подигао, византијском василевсу насликаном у царском орнату и са нимбом око главе. На сличан начин изражава се разлика у рангу између византијског цара и угарског краља у ликовним представама и натписима свете угарске круне, коју је Гејза I (1074—1077) примио од Михаила VII Дуке.[60] Лик цара Михаила VII заузима централно место и постављен је изнад лика Гејзиног, који се налази на истој висини и у симетричном положају са ликом савладара Константина. Али, ни византијски савладар није ни издалека изједначен са угарским краљем: оба цара представљена су са нимбом, док се краљ појављује без нимба; оба цара држе у руци лабарум, а краљ само једноставан крст; у најоштријој супротности јесте и краљева скромна одећа и капа према раскошном орнату царева. Имена и титуле двојице царева исписани
[60] су црвеним, а краља плавим словима, и док се византијски цар назива „Михаило Дука у Христа верни василевс Ромеја" а савладар „Константин порфирогенит василевс Ромеја", угарском краљу, по себи се разуме, не припада титула василевса, већ, како Моравчик по мом мишљењу бес-

[58] Nikeph. Gregoras I, 239, 3. Maximos Planudes, ed. H. Haupt, Hermes XIV (1879) 445. Уп. *Vasiliev*, op. cit., 353 и д.

[59] Seminarium Kondakovianum VII (1935) 115 и д.

[60] Уп. репродукције у расправи *G. Moravcsik*, A magyar szent korona görög feliratai (са француским резимеом), Будимпешта 1935. У тумачењу ја далеко одступам од Моравчика, утолико што Моравчик сматра да у круни Гејзе I може да гледа доказ изједначења угарског краља са византијским царем.

прекорно тачно чита, „Геовица верни краљ Турске" (Γεωβιτζᾶς πιστὸς κράλης Τουρκίας). Тако круна Гејзе I у свакој појединости пружа лепу илустрацију за византијски хијерархијски систем са његовим оштро изведеним редом по старешинству.[61] Она, поврх тога, показује како је Византија полагала право на даривање крунидбених орната иностраним владарима, па је исто као Гејза I од Михаила VII, и Андрија I (1047—1060) добио круну од Константина IX Мономаха. У овом контексту подсећамо и на чувену руску легенду по којој је кијевски кнез Владимир Мономах примио царске инсигније од цара Константина Мономаха. Признавање титула иностраних владара а особито повишавање њихове титулатуре сматрало се у Византији такође посебним правом византијског цара.[62] Стога има много убедљивога у претпоставци А. Васиљева да је Всеволод Велико Гнездо који је, као што је познато, као први руски владар редовно носио титулу великог кнеза, примио посебну потврду те титуле из Византије.[63] Руски кнежеви чврсто су стајали у византијском хијерархијском реду и били подложни духовном ауторитету византијског цара у толикој мери, да се Конрад III, због неправде коју су његови људи отрпели од Руса, могао обратити византијском цару с молбом за интервенцију.[64]. Колико се, међутим, ранг руских кнежева у владарској хијерархији временом био уздигао показује, опет, често навођено писмо патријарха Антонија, мада је његов циљ био да предочи разлику између византијског цара и руских великих кнежева. Ако су руски кнежеви некад били једноставно архонти и, попут владара Угра и Печенега, заузимали најнижи ранг међу независним владарима, ословљавање у писму патријарха Антонија великом кнезу Василију I гласи: „Најплеменитији велики краљу (μέγα ῥήξ) Московије и целе Русије . . .господине Василије." Слично уздизање доживео је, са прихватањем хришћанства и укључивањем у европски свет, и ранг угарских владара, који су већ у XI веку примили краљевску круну из Византије.

Као што видимо, сва сведочанства изворâ, која су на први поглед могла изгледати противуречна, добијају своје

[61] Занимљиве примере за владарску хијерархију у оквиру Бугарског и Српског Царства наводи *A. Grabar*, loc. cit. из јужнословенског црквеног сликарства XIII и XIV века.

[62] Немачким владарима то право није признато са византијске стране, и то зато што њима није признато право на царско достојанство. Kinnamos 218 и д,

[63] *Vasiliev*, loc. cit. 356 и д.

[64] Otto v. Freisingen, Gesta Frederici I, 25—26. Уп. *Vasiliev*, 355.

право место и свој прави смисао чим нам постане јасно да је нека земља при својој духовној подређености ауторитету Византијског Царства могла да сачува пуну политичку не-
[61] зависност, као и обрнуто, да политичка независност још није значила правно изједначење са Царством. На питање постављено на почетку ове расправе: да ли је стара Русија била „вазална држава Византијске Империје или пак независна држава апсолутног ауторитета", за нас може да постоји само овај одговор: није била ни једно ни друго. Русија није била вазална држава Византијског Царства и нигде се у историји руско-византијских односа не откривају знаци неке руске вазалности. Али, није била ни „држава апсолутног ауторитета", јер је стајала под духовним ауторитетом Византијског Царства. Насупрот схематичној подели средњовековних држава на суверене и вазалне државе морамо истаћи сазнање да средњовековни свет представља хијерархију држава. Он, бар по замисли, представља јединствен, хијерархијски изграђен систем држава у који се уклапају како тзв. вазалне тако и тзв. суверене државе, али ни ове друге немају све исти правни ранг. Највиши ранг заузима Византијско Царство, које представља врх хијерархије држава, важи као једино универзално царство и у идејном погледу надређено је не само од њега политички зависним него и независним државама.

Наслов оригинала: Die byzantinische Staatenhierarchie, Seminarium Kondakovianum 8 (1936) 41—61.

Превела *Вера Стојић*

ВИЗАНТИЈСКИ ЦАР И СВЕТСКИ ХИЈЕРАРХИЈСКИ ПОРЕДАК*

Тек од недавна почели су историчари да се темељитије [1]
баве византијским политичким схватањима и да им посвећују озбиљнију пажњу. Истраживачки рад на овом пољу током неколико последњих деценија открио је, први пут, суштину и особености византијске теорије о царској власти и утврдио да је то био главни spiritus movens византијске политичке идеологије. Да поменемо следеће најистакнутије студије о овом питању: проницљива испитивања А. Алфелдија о постанку римског дворског церемонијала, о ознакама царске власти и оделу римских царева;[1] врло упечатљив и занимљив рад А. Грабара о цару у византијској уметности;[2] веома значајан рад О. Трајтингера о царском дворском церемонијалу као изразу византијских схватања о цару и царству;[3] многобројни веома инструктивни радови Ф. Делгера о односима између Византијског Царства и тадашњих страних сила у светлости византијске теорије о царској власти.[4] И ја сам, већ 1936. године, покушао да дам скицу византијске идеје царства и концепције светског поретка, коју сам назвао византијском хијерархијом држава.[5] Хтео бих данас

* Предавање одржано на Кингс Колецу у Лондону и Универзитету у Единбургу, јануара 1956.

[1] *A. Alföldi*, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhof, Mitt. d. Deutschen Archäol. Inst., Röm. Abt. 49 (1934), pp. 1—118; Insignien und Tracht der römischen Kaiser, ibid. 50 (1935), pp. 1—176.

[2] *A. Grabar*, L'empereur dans l'art byzantin, Paris. 1936.

[3] *O. Treitinger*, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938.

[4] Прештампано у *F. Dölger*, Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ettal, 1953.

[5] *G. Ostrogorsky*, Die byzantinische Staatenhierarchie, Seminarium Kondakovianum, 8 (1936), pp. 41—61 (у овој књизи стр. 238—262).

да наставим и допуним те мисли и да их изложим целовитије.

Мада је судбина Византијског Царства била веома променљива а њена државна политика разнородна, основна идеја те политике, идеја царства, држала се чврсто кроз векове, упркос свим променама. Као и сви други елементи, који су за развитак византијске државе били од фундаменталног значаја, и ова се идеја може пратити до њених римских и хеленистичких извора. И, као и све друго у Византији, та се идеја јавља овде у хришћанској верзији у којој је првобитна паганска идеја мало-помало засењивана снагом хришћанских идеја.

[2] Добро је познато да је паганска идеја о цару-богу представљала главни камен спотицања за хришћане и да је то што су одбијали да цару исказују богопоштовање био главни разлог прогањања хришћана у старом Римском Царству. При свем том, прелаз из паганског у хришћанско царство у Константиново време одиграо се без икаквих спољних промена идеје о царској власти. Власт владара сачувала је божански карактер и тако је хеленистичко-римски култ владара живео и даље у хришћанском Византијском Царству у свој својој старој слави. А то не би било могуће да идеја о царству није обогаћена дубљим смислом већ и у паганском свету. Идеја о божанском пореклу владареве власти надовезала се постепено на првобитно наивно схватање о цару-богу. Хришћанско Византијско Царство прихватило је овакво схватање, јер хришћанима ништа није могло изгледати природније него да у хришћанском цару виде владара кога им је одредила божја воља. Штавише, веровање у божанску мисију цара давало је хришћанској царској власти сакрални карактер, који је омогућио да се сачувају стари обреди и да чак изгледају сасвим природно.[6]

Хришћански поданици цара Константина чврсто су веровали да је њега хришћански бог позвао да влада и сам Константин је дао да се на златни медаљон уреже слика која представља божју руку како ставља царску круну на његову главу.[7] Многа уметничка дела, која припадају каснијем периоду, представљају сличан мотив — Христа како

[6] Cf. *J. A. Straub*, Vom Herrscherideal in der Spätantike, Stuttgart, 1939. *W. Ensslin*, „Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden", Sb. d. Bayer. Akad. d. Wiss., 1943, Heft 6, München, 1943. *N. H. Baynes*, Byzantine Studies and Other Essays, London 1955, pp. 168 sq., 343 sq.

[7] *Alföldi*, Insignien, pp. 55 sq. и сл. 6.

крунише цара стављајући својом сопственом руком круну на владареву главу.[8]

Цар је изабраник божји кога је божанско провиђење позвало да влада и он испуњава божју вољу као владар царства које бог штити. Ова идеја доминира у свести свих Византинаца, од цара до последњег поданика. Њих стално подсећају на то и у говорима и у писаним документима. Та идеја зрачила им је непрекидно са споменика којима су биле украшене јавне грађевине и улице, са печата и новаца који су кружили од руке до руке. Она им је предочавана, на нарочито упечатљив начин, у свим обредима царског дворског церемонијала, и наглашавана мноштвом симбола, са сакралном фигуром цара у средишту.

Било би погрешно ако би се византијски дворски церемонијал сматрао крутим системом празне формалности. То је био у ствари брижљиво изграђен систем обреда чији је циљ била глорификација цара и његова царства. И ти су обреди служили вршењу политичког и религијског култа [3] особене природе.

Учени цар Константин VII Порфирогенит написао је књигу која садржи исцрпан опис царског дворског церемонијала. Такав предмет, како он сам каже у предговору, био је дражи његову срцу него било који други, јер „кроз похвале достојан систем дворског церемонијала царска се моћ приказује у узвишеној лепоти и величанствености испуњавајући тако дивљењем и стране народе и наше грађане".[9] Са великом љубављу и брижљивошћу описује он церемоније које су се обављале приликом црквених и државних прослава. Сваки чин церемоније, гест, реч, поздравне акламације и химне, записани су у појединостима, јер је свака појединост садржавала симболичко значење — израз јединствене идеологије, и све је имало један једини циљ — мистичну глорификацију цара.

Све што је окруживало цара уливало је страхопоштовање. Сама палата у којој христољубиви цар живи налази се под божанском заштитом и његови поданици сматрају је светим местом. У њој је владао онај исти узвишени мир какав се некада могао запазити у присуству Августа, римског бога-цара (Divus Augustus). Све се обављало у тишини која улива страхопоштовање, није се смела изговорити ниједна сувишна реч нити је икаква бука смела да наруши

[8] *Grabar*, op. cit., pp. 112 sq.

[9] De caerimoniis, ed. Bonn., p. 3 sq.

узвишеност тренутка када се цар појављивао пред својим народом.[10]

Сваки пут кад се цар појављивао његови би се поданици бацали на тле и додиривали га својим челом. То је обичај метанисања (προσκύνησις), који је византијски церемонијал, заједно са многим другим облицима ритуала, преузео из хеленистичко-римског култа владара.[11] Сви царски поданици, па чак и највиши достојанственици царства и чланови царске породице поздрављају цара, падајући ничице пред њим, јер су сви они без разлике његови робови (δοῦλοι).

Мада су сви поданици сматрани царским робовима, то не значи да су они међу собом једнаки. Неки од њих су, у складу са својим званичним положајем, имали виши ранг него други, или су, што је у ствари исто, стајали ближе светој личности царевој. То је водило стварању хијерархијског поретка који је специфична карактеристика византијске државе.

Царске ознаке и одећа носе свето обележје. Констан-
тин Порфирогенит тврдио је да круне и свечане царске одо-
ре није начинила људска рука. Њих је, према старим спи-
[4] сима, анђео донео Константину Великом са наређењем да
се чувају у Саборној цркви св. Софије и да се смеју носити
само у најсвечанијим приликама.[12] Боја царске одоре је обич-
но гримизна, и обилно је украшена златом. Уз ову одору цар носи дијадему, која је главни симбол царског достојанства, и гримизне ципеле. Симболика боја је веома значајан аспект византијског царског култа. За време својих јавних иступања, у свечаним приликама, цар никада није стајао на поду, већ на нарочитој клупици пресвученој материјалом гримизне боје, на подијуму или на високим мраморним степеницама. Руке цара смеле су да додирну само гримизни материјал или порфиру.[13]

У животу на царском двору све више и више су се испољавале теократске тенденције. Свакога празника је и држава, а не само црква, служила својеврсну литургију. У овој раскошној мистеријској игри учествовали су двор, све цивилне и војне велможе, као и представници народа, вели-

[10] *Treitinger*, op. cit., pp. 52 sq.

[11] *Treitinger*, op. cit., pp. 84 sq. *Alföldi*, Zeremoniell, pp. 46 sq.

[12] De adm. imp., ed. Moravcsik—Jenkins, cap. 13, l. 28 sq.

[13] Cf. *R. Delbrück*, Antike Porphyrwerke, Berlin—Leipzig, 1932, pp. 11 sq. *Treitinger*, op. cit., pp. 58 sq. *Alföldi*, Insignien, p. 51.

чајући цара свечаним церемонијалним акламацијама. Ово Царство је хтело да буде одраз царства божјег. Цар је узимао Христа себи за узор и подражавао његов пример идући у томе чак тако далеко да је представљао Христа на многим црквеним светковинама на којима је евоциран Христов живот на земљи.

Према традицији која је записана око године 900. цар је имао обичај да на дан Божића позове на ручак дванаест гостију „следећи пример дванаесторице апостола“.[14] У једној ускршњој поворци коју је Константин VII описао у својој Књизи о церемонијама, „магистри и патрицији заузимали су место апостола док је цар, колико је то могуће, представљао Христа.“[15] Касније, цар је обављао церемонију прања ногу на Велики четвртак.[16] Исто онако као што је Христос опрао ноге својим ученицима, прао је цар ноге дванаесторици сиромашних људи из свог царства. Чињеница што су за ово били изабрани сиромашни људи имала је за циљ да истакне цареву хришћанску смерност. А та је смерност представљала нов и веома снажан извор духовног уздизања, јер је важније од сваке земаљске величине било то што је цар следио пример Сина Божјег, који је постао човек, и подржавао његову смерност.

Нарочита блискост цара богу и божанско порекло његове власти подразумева концентрисање целокупне власти у царевим рукама. Како је царство било еманација божан-
ске снаге, морало је да скупи у себи сву власт на земљи и
цареву моћ није смела да умањи никаква спољна или уну-
тарња сила. Тако је, са појавом хришћанских идеја, апсо- [5]
лутна власт римског цара и даље расла.

Јер, не смемо заборавити да је христољубиви византијски владар био римски цар и да је царство којим је по божјем позиву владао било римско царство. Назив „византијски“ је израз измишљен у позније доба и није био познат онима које ми данас зовемо „Византинцима“. Они су се увек, сасвим свесно, називали „Ромејима“ (Римљанима), њихова престоница била је за њих Нови Рим а њихови цареви били су наследници римских царева. Кроз целу своју историју Византијско Царство држало се чврсто и упорно свог права наслеђа Рима. Наслеђе Рима, као и вера у

[14] Kletorologion of Philotheos, ed. Bury, p. 157, 12.

[15] De caerim., ed. Bonn., p. 638, 3.

[16] Pseudo-Codinus, ed. Bonn, p. 70, 10 sq.

божанско порекло царске власти, представља извор из кога је потекла замисао о апсолутној моћи византијских царева и њихове претензије на власт у свету и изван граница њихова царства.

Цар и свемоћни владар Ромеја треба да буде вођа целог света и чувар и заштитник хришћанске вере зато што је он, изабраник божји и наследник римских царева, једини законити цар на земљи. Идеја да може постојати само једно једино законито царство представља основно начело, почетак и крај свих византијских политичких доктрина. За Византинце, као и за све њихове следбенике, то је било исто тако природно и неоспорно као и веровање да може да постоји само једна права хришћанска црква.

Византијско Царство је, као и Римско, било у почетку светска сила, а од времена када су варварске најезде пољуљале римско-византијску превласт у свету, Царство се борило у првом реду да одржи а затим да поново успостави свој положај светске силе. То је био најглавнији циљ државне политике Рановизантијског Царства и кључна тачка Јустинијанова покушаја рестаурације. Византијски цареви су сматрали све земље које су некада припадале римском „орбису" а касније приступиле хришћанској цркви, као свој вечити и неоспорни посед. Стварни је развој, међутим, оспорио оправданост ових гордих претензија. Светско се царство у ствари дробило и његови ранији делови постепено су стицали независност и тежили да се ослободе туторства римских наследника у Цариграду. Међутим, политичка независност није значила равноправни положај са Царством. Са правне и идеолошке тачке гледишта Византијско Царство је, као једино законито царство на земљи, имало виши положај него све остале земље па чак и онда када су оне уживале политичку независност и постале много моћније и од самог
[6] Царства. Сугестивна снага римско-византијских идеја била је тако велика да су чак и владари независних држава дуго времена признавали идеално првенство византијског цара. Они су волели да носе византијске дворске титуле које су примили из Цариграда. На тај начин они су увршћени у византијску хијерархију у којој су неки од њих заузимали виши а други нижи ранг. Средњовековне државе чиниле су делове компликоване хијерархије држава. На челу те хијерархије стајао је византијски владар као римски цар и као поглавар хришћанства. Исто онако као што се у ранијем периоду Византијско Царство борило да одржи свој положај светске силе, тако се, у позније доба, трудило да задржи ово идеално првенство,[17] јер су ускоро почела да се јављају противљења.

Са даљом променом равнотеже снага била је угрожена и идеална надмоћ Византијског Царства. Свесни своје моћи, и други народи су почели да полажу право на првенство. Крунисање Карла Великог за цара било је тежак ударац византијској докртини о хијерархији државâ.[18] Овај чин који је пореметио равнотежу традиционалне хијерархије државâ, сматран је у Цариграду као узурпација наследног права Византијског Царства. После извесног јаловог отпора Византија је подлегла надмоћи противника и већ 812. год. признала царско достојанство Карлу Великом. Мада је то било доиста велико признање и огроман уступак од стране Византијског Царства, у очима Византинаца царство Карла Великог имало је територијално ограничени значај и само пролазни карактер, насупрот њиховом сопственом свеобухватном римском царству, које се, у принципу, никада није одрекло својих претензија на светску власт и чија је мисија била да, према божанском захтеву, уједини све хришћанске државе. Веома је значајно што су византијски цареви управо после признавања царске титуле Карлу Великом, почели да се све чешће и све наглашеније називају не само царевима већ римским царевима, указујући тако на разлику између њихова царства и оног на Западу.[19]

Међутим, средњовековна идеја о царској власти у бити је тесно повезана са правом на наслеђе Рима и док је сам Карло Велики свесно избегавао да истиче римски карактер свога царства задовољавајући се титутом „Imperium Romanum gubernans", [7] дотле су познији западни цареви инсистирали веома емфатично на римском пореклу свог царства, улазећи на тај начин у отворени сукоб са Византијом.[20]

Двоструко питање — коме стварно припада царско достојанство и ко је позван да наследи Рим — вековима је стварало размирице на Истоку и Западу и изазивало многе огорчене сукобе. Византинци су често оспоравали западним

[17] Cf. *Ostrogorsky*, op. cit., pp. 41 sq. (в. у овој књизи 238 сл.).

[18] О овоме проблему о коме се веома много расправљало уп. нарочито *Dölger*, Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzungen у: Byzanz und die europ. Staatenwelt, pp. 282 sq.

[19] Cf. *E. Stein*, Zum mittelalterlichen Titel „Kaiser der Römer", Forschungen und Fortschritte, 1930, pp. 182 sq. *Dölger*, op. cit., pp. 305 sq.

[20] Cf. *P. E. Schramm*, Kaiser, Rom und Renovatio, I, Leipzig, 1929, pp. 12 sq., 83 sq.

царевима чак и право на титулу цара уопште, нарочито после слома Каролиншког Царства, који је помогао да раније изричито признање падне у заборав. У ствари, Византинци никада нису признали западне владаре као римске цареве у правом смислу. То је, међутим, било главно спорно питање у борби за водећи положај у хијерархији државâ, јер је само римски цар могао да полаже право да буде владар целог света.

Хијерархијски поредак хришћанских држава, за који се залагало Византијско Царство, доживео је већ почетком X века нови удар. Сада је дошао ред на бугарског цара Симеона (893—927). Стекавши велику моћ, Симеон је посегао за царском круном полажући право на водећи положај у хијерархији држава. Наиме и Симеон, који је одрастао у Византији и кога су Византинци називали полугрком, био је исто тако убеђен да може да постоји само једно једино царство — универзално Римско Царство. Његов циљ, према томе, није био да оснује само бугарско царство поред Византијског, већ да замени старо Византијско новим царством од универзалног значаја.[21] Његов захтев није био ограничен на титулу цара Бугара; он је тражио статус цара Ромеја са или без додатка „и Бугара".[22] Упркос његовом страховитом притиску, Византија није признала његов захтев; она то није ни могла учинити уколико није желела да се одрекне своје превласти. Међутим, 927. г. византијска је влада, присиљена да чини уступке, дала Симеонову много попустљивијем сину Петру титулу цара Бугара заједно са руком византијске принцезе. Био је то, још једном, веома значајан уступак који је за Бугарску значио велико напредовање у хијерархији државâ. Ипак, Византијско Царство успело је да одбрани своју превласт против моћног Бугарског Царства, јер је територијално ограниченом Бугарском Царству недостајала главна карактеристика правог царства — свеобухватност наслеђена од Рима.

[8] Слична криза у византијском схватању царства јавила се у XIV веку када је у југоисточној Европи почела да се

[21] *Dölger*, Bulgarisches Zartum und byzantinischen Kaisertum у: Byzanz und die europ. Staatenwelt, pp. 140 sq. *Ostrogorsky*, Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos, Bull. de l'Inst. archéol. bulgare 9 (1935), pp. 275 sq. и Автократор и самодржац, Глас Српске акад. наука, 164 (1935) стр. 121 сл. (в. СД књ. IV. стр. 303 сл.).

[22] *Т. Герасимов* је у Bull. de l'Inst. archéol. bulgare. 8 (1934), pp. 350 sq. објавио Симеонов печат са значајним натписом: Συμεὼν ἐν Χριστῷ βασιλεὺς Ῥομέων.

осећа надмоћ српског владара Стефана Душана (1331—55). И Стефан Душан је, као и Симеон Бугарски, живео у свету византијских идеја, и његова политичка схватања почивала су на теорији о једном светском царству. Због тога ни он није тежио оснивању српског царства поред византијског, већ је желео да уместо Византијског створи своје Грчко-српско Царство. Ни он се није задовољио титулом српског цара већ је узео горду титулу „Цара и самодршца Србије и Романије".[23] Ратови које је моћни српски владар водио с намером да оснажи свој захтев довели су Византијско Царство до руба пропасти, али је старо Царство још једном издржало и пребродило тешку кризу не напуштајући своје високе идеале.

Веома значајан и, можда, најважнији аспект те борбе за духовно и политичко вођство представља чињеница да су и младе снаге које су нападале и старо Царство које се бранило били прожети истом идеологијом. Јер, ни римски цареви германске народности ни јужнословенски цареви нису се никада супротстављали принципу хијерархије државâ. Тај принцип је и за њих остао неприкосновен, и супарнички владари борили су се у ствари за виши положај унутар исте хијерархије, у првом реду за царски положај.

Ова борба за највиши положај довела је фактички до поделе хришћанског света и до образовања посебних царстава, мада је то било супротно политичкој идеологији свих учесника у овој борби. С једне стране, старо Византијско Царство није могло да допусти супарничким снагама да га напросто уклоне, а, с друге стране, оно више није било у стању да спречи стварање нових царстава под управом независних владара.

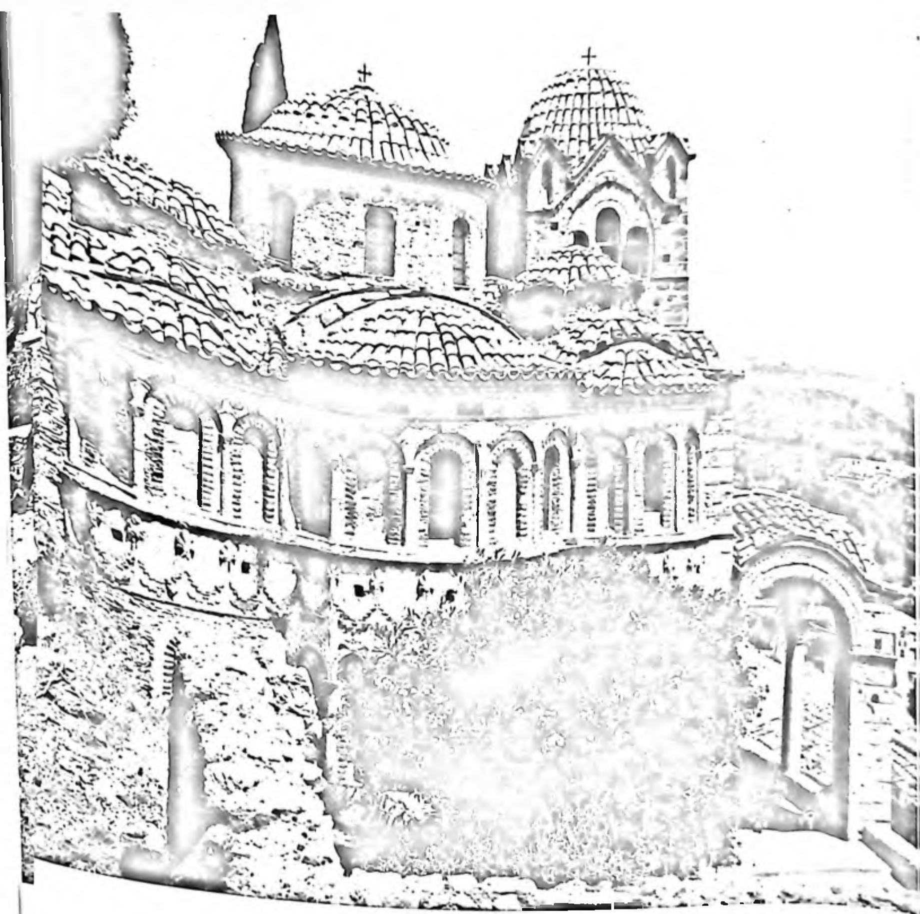
Нико није умео да покаже толико презира према чињеницама које су противречиле теорији као Византинци. Када су се чињенице и веровања супротстављали једни другима, превагу су односила веровања. Византија никада није признала постојање других царстава и све до последњег тренутка сачувала је уверење да је Византијско Царство једино царство на свету. Још и последњих година XIV века, када је Византијско Царство било у сасвим жалосном стању и када је изгледало да се налази већ на прагу пропасти, цариградски патријарх Антоније сматрао је својом дужношћу да подсети московског владара, кнеза Василија I,

[23] Уп. *М. Динић*, Душанова царска титула у очима савременика, Зборник у част шесте стогодишњице Законика цара Душана, Београд, 1951, стр. 87 сл.

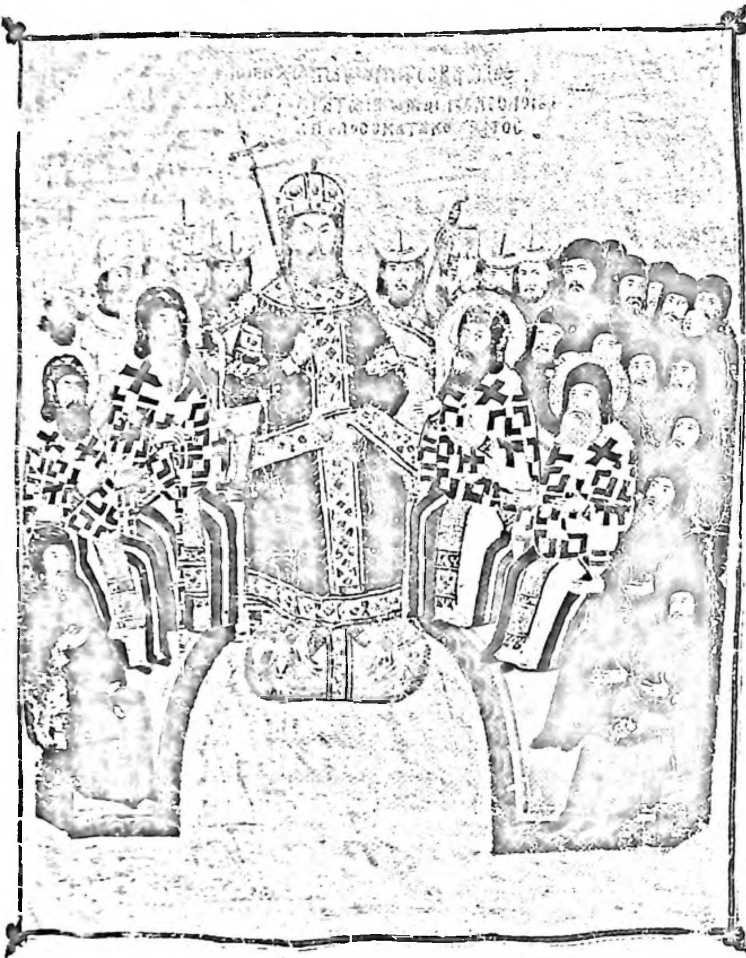
на теорију о једном јединомсветском царству. Василије је, наиме, забранио да се у служби божјој у руским црквама помиње византијски цар, као што је била традиција, јер,
[9] како је рекао, „Русија има цркву али нема цара“. Никада доктрина о једном јединомцару, који уједињује све хришћане, није изложена са више речитости и више уверења но у писму које је патријарх послао у Москву из Цариграда који су Турци већ опседали. Ово је писмо, штавише, било упућено истом оном кнезу Василију кога су Византинци непрекидно салетали молбама за помоћ и новчану подршку хришћанској браћи у Цариграду, „која посустају у невољи и опасности у граду што су га Турци опсели“.[24] Патријарх објашњава руском кнезу високи положај цара унутар цркве тврдећи да се он не може поредити са осталим кнежевима и владарима. „И ако је божја воља што неверници сада опседају царску земљу, цар добија од цркве исто посвећење, исте почасти и молитве, миропомазан је истим светим миром и рукоположен за цара и самодршца Ромеја, што значи свих хришћана. Ето зато, сине мој, никако није добро када кажеш ,ми имамо цркву али немамо цара.' Јер, Царство и црква чине једну јединствену целину и немогуће је раставити једно од другог... Чуј шта каже Петар, први међу апостолима, у својој првој посланици: ,Бој се Бога, поштуј цара.' Он није рекао „цареве“, тако да нико не би могао да претпостави да је мислио на тобожње цареве других народа, већ је рекао „цара“ с намером да покаже да постоји само један цар на свету... Када неки други хришћани присвајају царску титулу то је у супротности са природним поретком и са законима и значи наметање тираније и насиља.“[25]

Постојала је, наравно, очигледна противречност између захтева који су произлазили из доктрине о цару свих хришћана и стварног тока историјских збивања. Временом, та је противречност бивала све већа, јер је свет све више тежио подвајању, док је снага старог Царства опадала а остали народи постајали независнији и моћнији. Било би, међутим, погрешно сматрати да су права која је собом доносила царска титула била чисто теоријског карактера. Цар је имао многе и веома важне прерогативе које нико није могао нити смео да оспорава. То нам, у великој мери, објашњава разлоге огорчене борбе за поседовање царског достојанства.

[24] Полное собрание русск. летописей, 11 (1897), стр. 168.
[25] *Miklosich et Müller*, Acta et diplomata graeca, II, p. 190 sq.



18. Црква Пантанаса у Мистри (Фото Тасић).



19. Цар Јован Кантакузин председава сабору. Минијатура у рукопису gr. 1242 из 1370—1375 (Paris, Bibliothèque Nationale).

Посебна форма у којој су све до XIII века били сачињени сви уговори што су их византијски цареви склапали [10] са владарима и владама других држава јасно показује како су византијски цареви хтели да покажу, нарочито и демонстративно, да су њихове претензије на светску власт пуноважне. Први уговор са једном страном силом, у правом смислу те речи, склопили су Византинци тек 1261. год. То је био знаменити Нимфејски уговор који је Михаило VIII Палеолог склопио са Ђеновом, кратко време пре но што ће Цариград бити поврађен. Сви ранији уговори између Византијског Царства и страних сила нису били уговори у правом смислу, какви се обично закључују између равноправних учесника, већ су то били унилатерални документи којима је даривана царска милост. Чак и када су услови предвиђени уговором били веома тешки и, можда, понижавајући за Царство, уговор је састављен у облику привилегије коју дарује цар. Цар је давао извесна права страном владару или страној држави и само је он потписивао документ као милостиви дародавац. Штавише, цар је при томе употребљавао традиционални облик, хрисовуљу, раскошну даровницу са златним печатом. Такве су повеље даване и царским поданицима када је некоме од њих дариван поклон или нека повластица.[26] Чак и онда када је Царство морало да плати данак неком моћнијем противнику, то плаћање представљено је као царев поклон тим народима.

Давање титула и инсигнија страним владарима одраз је тих истих схватања. Као што је царска власт произлазила из божанске моћи, тако је свака друга власт на земљи произлазила из царске власти. Са тог је разлога византијски цар узео себи право да потврђује стране владаре и њихова владарска права, шаљући им њихове инсигније. Пример за овакав поступак имамо на доњој страни мађарске свете круне коју је мађарски краљ Гејза I (1074—77) примио од византијског цара Михаила VII Дуке. Слике и натписи са ове инсигније пружају лепу илустрацију византијског система хијерархије држава, са његовим оштрим разликовањем рангова. Царева слика заузима централни положај и налази се изнад Гејзине слике која стоји у истом нивоу и симетрично са сликом царева савладара Константина. Међутим, мађарски краљ није стављен у исти ранг ни са савладаром византијског цара. Оба византијска владара, цар и његов

[26] *Treitinger*, op. cit., p. 211. *Dölger*, Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen у: Byzanz und die europ. Statenwelt, pp. 9 sq.

савладар, представљени су са ореолом док се мађарски краљ појављује без ореола; оба цара држе лабарум док мађарски краљ има само крст; једноставна одећа и украс на глави мађарског краља стоји у оштрој супротности са величанственом одећом двојице царева. Још једна веома карактери-
[11] стична појединост: имена и титуле двојице царева исписане су црвеним а име и титула мађарског краља плавим словима. Јасно је: признање краљевског статуса од стране Византије значило је знатан успон у хијерархији владара а ипак је постојала велика разлика између κράλης Τουρκίας, како је назван мађарски краљ, и βασιλεὺς Ῥωμαίων, како су названи византијски цар и његов савладар: мађарска света круна подвлачи изванредно јасно ову разлику у рангу.[27]

Начини којима се царска канцеларија обраћала у преписци страним владарима, а које је Константин VII навео у својој Књизи о церемонијама, могу да нам дају представу о сложеној природи византијског система хијерархије држава.[28] Ти се начини разликују у складу са вишим или нижим положајем адресата у оквиру хијерархије владара. На најнижој степеници стајали су владари многобројних зависних држава којима је цар издавао наредбе (κελεύσεις). Владарима независних држава цареви су слали писма (γράμματα). Али, и ту се правила знатна разлика између разних независних владара, и, у складу с тим, некима од њих даване су веће титуле а другима мање важне, исто онако као што неки од њих добијају звучне епитете а други много једноставније; неки владари добијају само један епитет, неки два или чак три а неки не добијају ниједан.[29] Поред тога, неки владари називани су „пријатељима" царевим, што је, без сумње, одјек некадашње институције „amici principis". У време Константина VII овом су титулом били почашћени владари Египта и Индије. Бити назван „духовним сродни-

[27] Натпис је тачно прочитао *Gy. Moravcsik*, A magyar Szent Korona görög feliratai (са француским резимеом: „Les inscriptions grecques de la Sainte Couronne hongroise"), Ertekezések a Nyelvés Széptudományi Osztály Köréböl, XXXV, 5 (1935), pp. 131—80. Уп. и *J. Moravcsik*, The Holy Crown of Hungary, The Hungarian Quarterly, 4 (1938), pp. 656—67. О историјском и идеолошком значају ове инсигније уп. *Grabar*, op. cit., pp. 15 sq.;*Ostrogorsky*, Staatenhierarchie, pp. 59 sq. (в. у овој књизи, стр. 260 сл.); *Treitinger*, op. cit., pp. 203 sq.; *Dölger*, Ungarn in der byzantinischen Reichspolitik, Archivum Centro-orientalis VIII, 3—4 (1942), pp. 19 sq.

[28] De caerim., ed. Bonn., pp. 686 sq.

[29] За даље појединости в. *Ostrogorsky*, „Staatenhierarchie", pp. 49 sq. (у овој књизи, стр. 247 сл.).

ком" цара било је, за стране владаре, још више одликовање. Тако су владари Бугарске, Велике Јерменије и Аланије називани „синовима" царевим. Најзад, на још вишој лествици стајали су немачки и француски краљеви који су били означени као царева „браћа". Из ове традиције потекла је установа породице краљева која се одржала све до најновијег доба.[80]

Тако је, поред хијерархије владара, био створен систем [12]
духовног очинства, са истим циљем: да уздигне цара и истакне његову превласт над свим осталим владарима. Као носилац највише владарске титуле и као поглавар најстаријег хришћанског царства, византијски цар заузимао је највиши положај унутар хијерархије владара а као отац свих хришћанских народа стајао је на челу породице владалаца. У једном таквом систему људске особине и старост појединих владара нису, природно, били ни од каквог значаја: могло се десити да духовни отац буде беспомоћно дете а духовни син зрео и моћан владар, као што је то био случај са Константином Порфирогенитом и Симеоном бугарским, који је био четрдесет година старији од цара. Систем очинства успостављен међу владарима пренесен је и на народе којима су ти владари владали: тако се каткада тврдило да су Бугари духовна чеда Византинаца.[81] Виши положај владара обезбеђивао је одговарајући виши положај земљи коју он представља а хијерархија владара била је у исто време и хијерархија држава.

Положај сваког владара и земље у оквиру хијерархије није био, разуме се, утврђен са апсолутном тачношћу, и временом је могао знатно да се измени. Ако се повећавала моћ и утицај једног владара, могла је да се промени не само његова титула већ и степен духовног сродства са византијским царем. У раније доба краљеви разних германских племена сматрани су синовима византијског цара. Титулу царева брата уживао је, у рановизантијском периоду, само персијски краљ. Карло Велики добио је титулу царева брата када је био признат његов царски статус. Од тог времена су његови немачки, француски и италијански наследници на-

[80] Cf. *Dölger*, Die „Familie der Könige" im Mittelalter у: Byzanz und die europ. Staatenwelt, pp. 34—69, и Die mittelalterliche Familie der Fürsten und Völker und der Bulgarherrscher, ibid., pp. 159—82. У првом чланку (стр. 41) Делгер тврди да је „духовни син" имао виши ранг у хијерархији него „духовни брат", док у другом чланку (стр. 167) прихвата супротно мишљење, које је, разуме се, једино тачно.

[81] *Dölger*, Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des byzantinischen Kaisers у: Byzanz und die europ. Staatenwelt, pp. 183 sq.

зивани браћом византијског цара.[32] С друге стране, енглески краљеви, још и у XII веку, називани су само пријатељима византијског владара, јер су се они појавили много касније на византијском хоризонту и врло су ретко имали контакта са Византијским царством.[33]

Међутим, увек је остајала раздаљина између византијског цара и осталих владара, па чак и ако су они били духовни сродници цареви и били стварно повезани са царском кућом породичним везама. Када се, за време Другог крсташког рата, немачки краљ Конрад III састао са царем Манојлом I, својим зетом и духовним братом, од њега је затражено да пољуби цару колено, што је он одбио да
[13] учини.[34] Схватање о светском јединству и о превласти цара над свима на земљи тежило је да избрише разлику између странаца и правих поданика Царства. То је схватање стављало стране владаре, у извесном смислу, у исти ред са византијским великодостојницима. И једни и други били су укључени у хијерархијски систем, на чијем се врху налазила царева личност, и дуговали су му, према византијским схватањима, исте изразе поштовања, нијансиране у складу са њиховим рангом у хијерархији.

Амбасадори страних земаља, па чак и страни владари, морали су да стоје у цареву присуству, исто онако као што су византијски дворски достојанственици морали да стоје док је цар седео на своме престолу. Страним владарима је ретко и нерадо давано право да седе у цареву присуству а и тада су морали да седе на много нижем нивоу него цар. Ово, разуме се, није било по свачијем укусу и доводило је до комичних инцидената. Тако се, на пример, догодило, да је, када је цар Алексије I примао крсташе, један дрски витез са Запада сео близу цара, и када је Балдуин од Болоње покушао да га дигне са његова места, прогунђао: „Гледај овог простака како седи на свом седишту док тако храбре војсковође стоје око њега.“[35] Само се по себи разуме да су Византинци овакво „варварско“ понашање сматрали нечувеном дрскошћу. И, сами западни витезови били су запрепашћени недоличним понашањем свога друга и један од најугледнијих међу њима поучио је безобраз-

[32] *Dölger*, Die „Familie der Könige“, pp. 43 sq.

[33] Ibid., p. 38, n. 8.

[34] Cf. *W. Ohnsorge*, „Kaiser“ Konrad III, Mitt. d. österr. Inst. f. Gesch., 46 (1932), pp. 343 sq.

[35] Anna Comnena, Alexias, ed. Leib, II, p. 229.

ног ратника. Поштовање према једној старој институцији било је тако дубоко укорењено у срцима људи средњег века да и сами страни владари нису могли да не признају претензије византијског цара на светску власт. Без овог признања византијска доктрина о хијерархији владара остала би само лепа теорија и никада не би постала оно у шта се стварно развила: духовна снага која је била у стању да наметне свету своје законе.

Један савремени опис свечаног уласка цара Манојла I у покорену Антиохију године 1159. даје веома лепу илустрацију ове хијерархије владара. Цар је јахао на коњу са свим царским инсигнијама, далеко иза њега пратио га је, такође на коњу, јерусалимски краљ али без икаквих инсигнија. Антиохијски принц ишао је пешице поред царева коња држећи царев стремен.[36] Није се могло јасније истаћи да је разлика између византијског цара и његова вазала, антиохијског принца, много већа него ли разлика између истог тог византијског цара и јерусалимског краља, који је такође био „крунисан човек“, али, опет и између њега и [14]
цара, постојала је знатна и упадљива разлика у рангу.

Тако су, према византијским схватањима, унутар хијерархије владарâ неки имали виши а други нижи ранг. Највиши ранг имао је ромејски цар у Цариграду, као носилац највише владарске титуле, као поглавар најстаријег хришћанског царства и као отац свих хришћанских народа и глава породице владарâ.

Наслов оригинала: The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order, The Slavonic and East European Review XXXV, № 84, December 1956, 1—14.

Превела др *Љиљана Црепајац*

[36] Kinnamos, ed. Bonn., p. 187 sq.

ОБРЕДИ КРУНИСАЊА ИЗ КЊИГЕ О ЦЕРЕМОНИЈАМА

у сарадњи са *Е. Штајном*

[185] Књига о церемонијама Константина VII, по општем признању, један је од најзначајнијих извора како за археолога тако и за историчара средњовековног византијског царства. Ово чувено дело ученога цара пружа нам, поред описа чисто дворских церемонија, и многа обавештења од врло великог, а често и од пресудног значаја, како за испитивање византијске историје у најширем смислу, тако и за разумевање византијског државног уређења и права. Али, целисходно коришћење овог јединствено богатог материјала могуће је само под претпоставком да тачно знамо из кога времена потиче овај или онај део Књиге о церемонијама.

Рамбо, који се први озбиљно позабавио проблемом извора Књиге о церемонијама,[1] веровао је још да се језгро дела, гл. 1—83. прве књиге, може у целини приписати времену Константина VII. Али, већ су испитивања Бељајева показала да се ово гледиште не може одржати.[2] Убрзо се увидело колико је сложено хронолошко питање тог дела и многи истакнути византинолози трудили су се око његова
[186] решења: Бељајев је проучио црквене церемоније (књ. I, гл. 1—37), Дил наименовање цезара и нобилисима (I, 43а и 44),[3] Бјури Књигу о церемонијама у целини,[4] а Мије хиподромске свечаности (I 61—73);[5] Еберзолтова проучавања показа-

[1] *A. Rambaud,* L'empire grec au X^e siècle, Constantin Porphyrogénète, Paris 1870.

[2] *Н. Беляев,* Byzantina II, Петроград 1893.

[3] *Ch. Diehl,* Etudes byzantines (Paris 1905) 293—306.

[4] *J. B. Bury,* The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogennetos, English Historical Review XXII (1907) 209—227, 417—439.

[5] *G. Millet,* Les noms des auriges dans les acclamations de l'hippodrome, Recueil Kondakov (Праг 1926), 279—295.

ла су, уз то, да често и помени о дворским грађевинама у појединим поглављима пружају ослонац за одређивање хронологије.[6] И поред тога што су сви ови радови веома заслужни, сасвим поуздани и коначни резултати постигнути су само у малом броју случајева. Мислимо пре свега на Дилова излагања, који је сјајно показао, да гл. 43а и 44. прве књиге потичу из VIII века и да представљају прерађени протокол о додељивању цезарског достојанства двојици синова Константина V и о уздизању његовог трећег сина на положај нобилисима, 2. априла 769. год.[7] Тај мали чланак, који представља право ремек-дело, служиће нам овде као узор већ и стога што се поглавља која је Дил испитивао садржински тесно додирују са одељцима који ће овде бити обрађени. Разуме се да тако тачна и поуздана датирања, до којих је Дил дошао за гл. 43а и 44, у највећем броју случајева уопште нису могућа, јер материјал не пружа довољно ослонца за то. За одељке који ће овде бити разматрани мораћемо се задовољити мање одређеним резултатима.

Старе одредбе о крунисању из V и VI века, које су наведене у књ. I, гл. 91—95, потпуно су сачувале свој првобитни облик историјског извештаја (као и фрагмент о уз-
дизању Нићифора Фоке у гл. 96). С друге стране, Констан- [187]
тин VII је описе крунисања цара и царице, који су садржани у главном делу Књиге о церемонијама (гл. 38—41), претворио у теоријска упутства за дворски церемонијал, изоставивши из историјских извештаја све хронолошке податке и сва лична имена. Досада нема озбиљнијих покушаја да се датирају ови обреди крунисања; Бјури и Еберзолт осврнули су се на то питање само узгред и није нимало чудно што ће се, због тежине проблема, њихове претпоставке које се на то односе, при ближем разматрању показати неодрживим.

Данас више нико не сумња у то да описи у Књизи о церемонијама који имају карактер општих теоријских излагања, полазе у ствари од конкретних појединачних случајева. Сваком опису из Књиге о церемонијама лежи у основи протоколарни извештај о одређеном историјском чину. Аутор Књиге о церемонијама преписује по правилу дословно своје изворе и при том само изоставља лична имена и мења прошла времена историјског извештаја у презенте. Смат-

[6] *J. Ebersolt,* Le Grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies, Paris 1910.

[7] О овом датуму (не 768!) в. *Ostrogorsky,* Byz.-neugr. Jahrb. VII (1930) 20 сл. (СД књ. III, 225 сл.).

рало се да је он примењивао тај поступак без изузетка;[8] новија запажања наводе нас, међутим, на то да методолошки принцип тако формулишемо, да смемо да узмемо у разматрање и могућност даљих интерполација, у циљу прилагођавања старијих извора приликама X века, где год за то у појединачним случајевима има ослонца (в. даље стр. 298 сл. са нап. 52).

Може се, уосталом, на једном сасвим јасном примеру у Књизи о церемонијама пратити како поступа Константин VII при састављању својих „теоретских“ поглавља. Треба само упоредити завршетак теоретског одсека о постављењу патријарха (II, 14) са историјским поглављем о устоли-
[188] чењу Теофилактову 2. фебруара 933 (II 38).[9] Четрнаеста глава друге књиге састоји се очигледно од два хетерогена дела, која су међусобно сасвим механички и неприкладно повезана. Извештај о избору патријарха завршава се на стр. 565, ред 11: патријарх ἀπέρχεται ἐν τῷ πατριαρχείῳ („одлази у патријаршијски двор“), цар ὑποστρέφει καὶ εἰσέρχεται ἐν τῷ παλατίῳ („враћа се натраг и улази у двор“). Али, непосредно после тога читамо: καὶ ἑορτῆς ἐνισταμένης ἢ κυριακῆς, γίνεται πρόκενσον ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ, καθὼς ἡ συνήθεια ἔχει, καὶ δέχεται τ ο ύ τ ο υ ς ὁ ὑποψήφιος μετὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς πάσης τάξεως („и када се деси да је неки празник или недеља, одлазе у свечаној поворци у саборну цркву, како је то обичај, и прима *их* кандидат са целим црквеним редом“). Ко су те личности означене са „их“ — τούτους? То постаје јасно само ако погледамо главу 38. где се, у супротности са првим делом 14. главе, од почетка говори о више царева и где је царев улазак овако представљен (p. 636, 7 ss): καὶ τῆς εἰωθυίας τάξεως ἐπιτελεσθείσης, κατίεσαν οἱ δεσπόται διὰ τοῦ μεγάλου κοχλιοῦ. ἐν δὲ τῷ νάρθηκι τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας εἰς τὴν ὡραίαν πύλην ἐ δ έ ξ α τ ο τ ο ύ τ ο υ ς ὁ ὑ π ο ψ ή φ ι ο ς μ ε τ ὰ τ ῆ ς ἐ κ κ λ η σ ι α σ τ ι κ ῆ ς π ά σ η ς τ ά ξ ε ω ς („и пошто је обављен уобичајен обред сишли су владари низ велике степенице. А кандидат их је примио у припрати пресвете цркве на лепим вратима, са целим црквеним редом“). Дакле, овде долази реченица која се у гл. 14. тако неочекивано и немотивисано јавља. Даљи текст и једне и друге главе дајемо паралелно.

[8] *Diehl*, Etudes byzantines 301. Уп. и *J. Ebersolt*, Le Grand Palais 201, n. 1.

[9] Већ је *Беляев*, Byzantina II, стр. XXXIV, указао на сличност ових одсека, као и на сличност одсека II 37 и II 1, и II 15 p. 584 ss. и II 15 p. 566.

II 14 (p. 565,14-566,10):

καὶ δὴ κατὰ τὸν εἰωθότα, τύπον εἰσοδεύσαντες, καὶ τῶν ἑξῆς ἐπιτελεσθέντων κατὰ τὰς λοιπὰς προελεύσεις, ἀπάρχονται οἱ θεοφιλεῖς μητροπολῖται τῆς τιμίας χειροτονίας. οἱ δὲ φιλόχριστοι βασιλεῖς μικρόν τι ὀπισθοποδοῦσιν, ἕως ἂν τελεσθῇ παρὰ τῶν μητροπολιτῶν τὰ τῆς χειροτονίας, καὶ εἶθ᾽ οὕτως διὰ τοῦ δεξιοῦ μέρους τοῦ βήματος καὶ τοῦ κυκλίου εἰσερχοντες ἐν τῷ εὐκτηρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ἡ ἀργυρᾶ ἵδρυται σταύρωσις, καὶ διὰ τῆς τρισσῆς μετὰ τῶν κηρῶν προσκυνήσεως ἀπευχαριστοῦσιν τῷ θεῷ, καὶ τὸν πατριάρχην ἀποχαιρετίσαντες, ἐξελθόντες, εἰ μὲν ἔστιν μεγάλη κυριακὴ ἢ πεντηκοστή, εἴτε ἄλλη ἑορτή, ἐν αἷς ἀπέρχονται οἱ δεσπόται ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ, εἰσέρχονται ἐν τῷ μητατωρίῳ, καὶ τὰ ἑξῆς ἐπιτελεῖται καθὼς καὶ ἐν ταῖς λοιπαῖς προελεύσεσιν. εἰ δὲ ἄλλη ἑορτή, ἐν ᾗ οὐκ ἀπέρχεται ὁ βασιλεὺς ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ, ἢ παγανὴ κυριακή, ἀνέρχονται διὰ τοῦ κοχλιοῦ τοῦ πρὸς τὸ μέρος τοῦ ἁγίου φρέατος ἐν τοῖς πρός ἀνατολὴν δεξιοῖς μέρεσιν τῶν κατηχουμενίων, ἐκδεχόμενοι τῆς τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου ἀνάγνωσιν.

II 38 (p. 636,11-23):

καὶ δὴ κατὰ τὸν εἰωθότα τύπον εἰσοδεύσαντες, καὶ τῶν ἑξῆς ἐπιτελεσθέντων κατὰ τὰς λοιπὰς προελεύσεις, ἀπήρξαντο οἱ θεοφιλεῖς μητροπολῖται τῆς ἱερᾶς χειροτονίας. οἱ δὲ φιλόχριστοι βασιλεῖς μικρόν τι ὀπισθοπόδησαν μέχρι τοῦ ἀργυροῦ κίονος τοῦ κιβωρίου, ἕως
ἐτελέσθη παρὰ τῶν μητροπολιτῶν [189]
τὰ τῆς χειροτονίας. καὶ εἶθ᾽ οὕτως διὰ τοῦ δεξιοῦ μέρους τοῦ βήματος καὶ τοῦ κυκλείου εἰσῆλθον ἐν τῷ εὐκτηρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ἡ ἀργυρᾶ ἵδρυται σταύρωσις. καὶ διὰ τῆς τρισσῆς μετὰ τῶν κηρῶν προσκυνήσεως ἀπευχαριστήσαντες τῷ θεῷ καὶ τόν πατριάρχην ἀποχαιρετίσαντες,

ἀνῆλθον διὰ τοῦ κοχλιοῦ τοῦ πρὸς τὸ μέρος τοῦ ἁγίου φρέατος ἐν τοῖς πρὸς ἀνατολὴν δεξιοῖς μέρεσιν τῶν κατηχουμενίων, ἐκδεχόμενοι τὴν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου ἀνάγνωσιν.

II 14 (p. 565, 14—566, 10):

И пошто уђу према уобичајеном реду и обаве затим остале обреде, започињу богољубиви митрополити свето рукополагање. А христољубиви цареви стоје нешто повучени унатраг, док митрополити не заврше обред рукополагања. Затим кроз десни део олтара и киклија улазе у еуктериј где се налази сребрно

II 38 (p. 636, 11—23):

И пошто су ушли према уобичајеном реду и обавили затим остале обреде, започели су богољубиви митрополити обред светог рукополагања. А христољубиви цареви стајали су нешто повучени унатраг до сребрног стуба циборија, док митрополити нису завршили обред рукополагања. И онда су кроз де-

распеће и метанишући три пута са свећама у рукама благодаре Богу и излазе поздравивши патријарха. Ако се деси Велика или Бела недеља или други који празник на који владари долазе у саборну цркву, онда улазе у мутаторij а служба се обавља као и иначе. А ако је други који празник на који цар не долази у саборну цркву, или ако је обична недеља, онда долазе кроз спирално степениште са оне стране где је свети кладенац, у десном источном делу великог портика и ту слушају читање Св. јеванђеља.

сни део олтара и киклија ушли у euktерij, у коме се налази сребрно распеће. И пошто су, метанишући три пута са свећама у рукама заблагодарили Богу и паздравили патријарха,

дошли су кроз спирално степениште са оне стране где је свети кладенац у десном источном делу великог портика и ту су слушали читање Светог јеванђеља.

Видимо дакле да је у другом делу 14. главе дословно преписан протокол о Теофилактову устоличењу. Једина допуна коју је писац, односно редактор 14. главе сматрао потребним да учини јесте упућивање на то, да су цареви, на оне празнике који се обично прослављају у цркви св. Софије, после поздрава патријарха имали да крену у мутаторij и што би, према томе, завршетак свечаности био другачији. Али, како 2. фебруар, на који је Теофилакт посвећен, не спада у ту врсту празника, већ је то био други празник, „на који цар не долази у саборну цркву“, онда „долазе низ
[190] степенице“ итд., као у гл. 38. Ствар је јасна: дословно је преписан извештај о једној историјској промоцији, при чему су само глаголски облици, који су у извору стајали у аористу, пребачени у презент. Тако од „историјског“ настаје „теоретски“ одељак. Тако су, мора бити, од протокола о промоцијама одржаним 2. априла 769. год. настале главе 43а и 44 прве књиге, које је Дил испитивао. Према истој схеми треба да замислимо и постанак других сличних поглавља. Према томе, ако хоћемо да датирамо неко поглавље из Књиге о церемонијама, онда морамо да пронађемо који историјски догађај оно има за подлогу.

I

Ма колико да је драгоцено то што смо, захваљујући Дилу, обавештени о пореклу описа Књиге о церем. о уздизању на чин цезара и нобилисима, још би важније било дознати који историјски материјал лежи у основи приказа царског крунисања у 38. гл. прве књиге. Бјури, који у свом врсном раду

не мимоилази ниједну главу, каже о томе (стр. 431) само следеће: „The acta of the factions in cc. 38, 40 and 42 are homogeneous with the acta of cc. 2—9a, which are related to the reign of Consantine VII; the Augustae and Porphyrogennetoi are acclaimed.“ Бјури, према томе, сматра да је ту главу написао Константин, зато што се у акламацијама циркуских странака помињу Augustae (у плур.) и Porphyrogennetoi. Сходно томе третира и Еберзолт крунидбене обреде 38. главе као документ X века,[10] мада се, узгред речено, Бјуријеве примедбе у најбољем случају односе само на други део 38. главе, али уопште не важе за први део тог одељка.[11]

Глава 38. састоји се наиме, од два дела, и други део носи [191]
наслов: „Поздрави дема приликом царева крунисања“. (Ἀκτολογία τῶν δήμων ἐπὶ στεψίμῳ βασιλέως). Књига о церем. црпи свој материјал, као што је познато, како из записа за дворане који су церемонију обављали,[12] тако и из записа намењених демама.[13] Ови последњи садрже пре свега акламације које су деме имале да извикују, док су стварни чинови церемоније овде само споменути да би се знало када треба убацивати поједине акламације. Насупрот томе, записи службе за церемоније дају пре свега исцрпан приказ чинова церемоније и најчешће само назначују када треба убацити акламације, не наводећи их дословно. Први део нашег поглавља (р. 191—193, који надаље означујемо са 38а) узима материјал из записа службе за церемоније, други (р. 194—196, надаље 38b) из записа за деме. Оба ова дела различита су не само по намени, већ се односе и на различите чинове церемоније и потичу, како ћемо одмах видети, из различитих времена, 38а описује крунисање цара од стране патријарха, док 38b приказује крунисање цара савладара које обављају по чину старији цар и патријарх.

Погледајмо најпре главу 38а. Ни она не чини једну це-
лину, већ се састоји из два параграфа. Први (р. 191, 24—192, [192]

[10] *Ebersolt*, Mélanges d'Histoire et d'Archéologie Byzantines (Paris 1917) 22.

[11] Исто тако се Бјуријева напомена уз гл. 40 односи само на кратки пасус на завршетку одсека; тај је пасус преузет из другог дела 38. главе и нема никакве везе са главним делом 40. главе; в. даље стр. 303 сл.

[12] Пошто није могуће одредити, да ли ове одредбе потичу од протопрепозита [(πρωτο)πραιπόσιτος] или од ἐπὶ τῆς καταστάσεως, на друге функционере из средњовизантијског времена изгледа не треба помишљати, ми ћемо надаље говорити о овом извору као о „записима службе за церемоније“.

[13] На то је први укратко указао Бјури док је *Millet*, Recueil Kondakov 281, недавно изврсно приказао разлику о којој је реч.

16) говори цело време о више царева (οἱ δεσπόται), други (р. 192, 12—193, 22), напротив, само о једном. Први параграф описује процесију до цркве и има општи уводни карактер. Овде недостаје било какав ослонац за ближе датирање, до кога нам, уосталом, што се овог дела тиче, није ни стало много. Други параграф је, напротив, један од најважнијих одељака целе Књиге о церемонијама, јер он приказује крунисање цара. То се крунисање обавља у цркви св. Софије; патријарх изговара молитву за благослов царске хламиде, коју на цара стављају дворани кубикула (царске ложнице), затим патријарх изговара молитву над круном и својеручно је ставља цару на главу. Даље следе сасвим кратке акламације и, најзад, поздрави новокрунисаном цару од стране државних великодостојника.

Срећом, пут ка датирању овог дела је врло прост. Ако крунисање обавља само патријарх, без учешћа па чак и без присуства старијег по рангу цара, онда то може бити само крунисање цара који није био савладар свога претходника. Дешавало се, додуше, да круну савладару није стављао сам владар, већ патријарх (уп. даље стр. 289 са нап. 25.); ипак је и у том случају владар важио као стварни извршилац крунисања и није могао да буде одсутан са церемоније. Међутим, у нашем одељку реч је само о једном јединком цару, управо о оном на кога се односи описано крунисање: деме акламују само њега и само њему чине подворење државни достојанственици, па према томе, он није савладар већ самодржац који ступа на власт. На тај смо начин утврдили да одељак о коме је реч није могао настати у време Константина VII које зна само за крунисања савладара: Константина VII крунисао је за савладара његов отац, Лав VI, а Романа I крунисао је Константин VII; још мање долазе у обзир кру-
[193] нисања савладара Константина VII и Романа I. Према томе, морамо се вратити у прошлост све дотле док не пронађемо цара који круну није добио од старијег цара, већ само од патријарха. За овај одељак, према томе, не долазе у обзир ни пет најближих претходника Константина VII: Александра и Лава VI крунисао је Василије I, Василија I Михаило III, Михаила III Теофил, Теофила Михаило II.[14] За Михаила

[14] Како Књига о церемонијама садржи, као што је познато, нека поглавља која су додата у време Нићифора Фоке, могло би се поставити питање, не заснива ли се наш одсек на крунисању тога цара. Међутим, De caerim. I 96 исцрпно описује крунисање Нићифора Фоке, и мада се сачувани текст те главе прекида у сред приказа, ипак се поређењем са гл. 38а да̂ утврдити да се ова два одељка не

II, оснивача фригијске династије, постоје, међутим, услови које тај одељак претпоставља: Михаило II није био савладар свога претходника, већ се на престо попео путем узурпације, па га је, према томе, крунисао само патријарх. Исто то важи, ако идемо даље у прошлост, за Лава V, Михаила I, Нићифора I и многе цареве ранијих векова.

У нашем одељку постоји, међутим, једна индиција која говори за то да он није старији од IX века. Међу дворанима и официрима који, распоређени према редовима (βῆλα), поздрављају новокрунисаног цара, јављају се и δομέστικος τῶν ἱκανάτων (р. 193, 12: ὁ τῶν ἱκανάτων) и κόμητες τῶν ἱκανάτων (р. 193, 17). Одред иканата створио је тек Нићифор I 809. године, његов први доместик био је Никита, један од унука овог цара.[15] Према томе, гл. 38а не може се односити нити на кру-
нисање неког цара из ранијих векова, нити на самог Нићи- [194]
фора I, већ је у нашем одељку описано крунисање Михаила I (2. октобра 811) или Лава V (11. јула 813), или, најзад, Михаила II (25. децембра 820). Више се не може рећи, јер су дотични извештаји хроничара тако шкрти и оскудни у карактеристичним детаљима да није могуће одредити који је од њих најближи нашем одељку. Патријарх који обавља крунисање јесте, према томе, или учени Нићифор (806—815) или иконоборац Теодот Мелисен (815—821). Постоји извесна вероватноћа да је у питању крунисање Михаила II, јер и иначе многе партије из Књиге о церемонијама потичу из времена фригијске династије. То је, разуме се, само претпоставка, али је у сваком случају временски распон ограничен на деценију од 811—820. године.

II

Одређивање хронологије за други део нашег поглавља (38b), који потиче из записа за деме, утолико је теже што је овде приказано крунисање савладара од стране владара, а то је много чешћи поступак него ли крунисање цара од

односе на једно те исто крунисање. О накнадним допунама из времена после Нићифора Фоке није нам ништа познато. Уз то тешко се може претпоставити да у Књизи о церемонијама Константина VII уопште није било описа царског крунисања и да је тај опис додат у време Нићифора Фоке или неког још каснијег цара.

[15] Nicetae Davidis vita Ignatii, Migne P. Gr. 105, 492 B. *Bury*. Imp. Admin. System (1911) 63 је без довољно разлога сматрао овај податак непоузданим, али је са̂м прећутно одбацио ту сумњу, у East. Rom. Emp. (1912) 14.

стране патријарха, са којим смо имали посла у 38а. И ово крунисање обавља се, као готово сва крунисања, почев од VII века, у цркви св. Софије.[16] Патријарх изговара молитву над царском хламидом и предаје је цару старијем по рангу, који је, уз помоћ препозита, ставља на савладара кога крунише; пошто је на сличан начин благословио круну, ставља је патријарх најпре старијем цару а затим му је предаје, на што
[195] овај крунише свог савладара. Затим следе акламације дема, које су, насупрот гл. 38а, веома исцрпно наведене.

Али ма како мало акламација садржала гл. 38а довољно је, ипак, упоредити их са узвицима у 38b да би се утврдило да је 38b новијег датума него ли 38а. У 38а јављају се узвици: „ὁ δεῖνα μεγάλου βασιλέως καὶ αὐτοκράτορος πολλὰ τὰ ἔτη“ („том и том великом цару и самодршцу много година“); у 38b: „πολλοὶ ὑμῖν χρόνοι, ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα αὐτοκράτορες Ῥωμαίων“ („многа вам лета тим и тим самодршцима ромејским“), πολλοὶ ὑμῖν χρόνοι, ὁ δεῖνα Αὐγοῦσται τῶν Ῥωμαίων („многа вам лета те и те августе ромејске“), πολλοί σου χρόνοι, ὁ δεῖνα βασιλεῦ τῶν Ῥωμαίων („многа ти лета тај и тај царе ромејски“). Речи τῶν Ῥωμαίων су у византијској владарској титулатури једна новина IX века, која се појавила за Михаила I.[17] И док у титулатури у 38а недостају речи τῶν Ῥωμαίων, као што се не јављају увек ни на новцима из првих деценија после увођења те новине, дотле је у 38b та новија титулатура увек заступљена. Наше испитивање, према томе, можемо ограничити на време од Михаила I надаље.

Да бисмо тачније одредили време настанка гл. 38b и да бисмо пронашли који историјски материјал лежи у основи овог одсека, морамо да покушамо да идентификујемо чланове царске породице који се у њему јављају. Пред собом имамо цара који крунише једног савладара, присутне су и две августе, најзад се помињу и „багренородна“ деца. У оквиру временског раздобља које долази у обзир изгледа да су ови услови испуњени само приликом крунисања Теофилових синова Константина, године 829—30 (в. даље стр. 311 сл.), и Михаила III, године 839—40. У првом случају цареви су Теофил и Константин, августе Теофилова маћеха Еуфросина[18] и жена му Теодора, а багренородна деца његове кће-
[196] ри;[19] у другом случају цареви су Теофил и Михаило III,

[16] Уп. *Sickel*, Byz. Zeitschrift VII (1898) 521.

[17] *E. Stein*, Forschungen und Fortschritte VI (1930) 182 ss.

[18] Да је Еуфросина била августа види се из Theoph.. cont. 78 B.

[19] У тексту (p.195, 16: 196, 8 s. 12 s.) стоји: σὺν τοῖς πορφυρογεννήτοις („са багренороднима“), исто тако: De caerim. 36, 10; 37, 5; 38, 21 s.; 42,

августе Теофилова жена Теодора и његова кћи Текла, а багренородна деца његове остале, тада живе, кћери.[20] Ниједно друго крунисање савладара не долази у обзир. Када су Михаило I, Лав V и Михаило II крунисали своје синове, увек је била само једна августа а није било ни багренородне деце. У време када је Михаило III крунисао Василија I, 26. маја 866, такође није било багренородне деце. Када је Василије I, 6. јануара 869, крунисао свог најстаријег сина Константина, на двору је била само једна августа, Јевдокија Ингерина. Приликом крунисања Лава VI, 6. јануара 870, већ је постојао један старији савладар (Константин), коме у нашем поглављу нема места. Исто тако Василије I је имао бар једног савладара крај себе (Лава VI) када је, око 879. године, крунисао свога сина Александра. Уз то је, у оба последња случаја,
сумњиво да ли је постојала и друга августа (в. даље стр. 300, [197]
нап. 58). Лав VI је, исто тако, већ имао једног савладара (Александра), када је, 9. јуна 911, крунисао свога сина Константина VII, и тада није било багренородне деце која се у нашем поглављу помињу. Када је Константин VII, 17. децембра 919. год., крунисао Романа Лакапина за цара, није било друге августе осим царице Јелене,[21] а није било ни багренородне деце. Приликом Христофорова крунисања, 20. маја 921. није био присутан нико од царске породице осим Константина, ко-

7; 44, 22; 45, 12 ss.; 48, 19 s.; 252, 15 ss.; 266, 19 s.; 280, 2; 282, 14; 295, 13 ss.; 321, 1 s.; 328, 6 s.; 331, 10 s. 18; 350, 7, 9, 21 s.; 355, 4 s.; 356, 4, 20 s.; 369, 1 s.; 372, 19 s. Да овај датив може да буде средњег рода произилази из честог обрта φύλαττε τὰ πορφυρογέννητα „чувај багренородну децу“ (p. 47, 21; 49, 1; 217, 13; 282, 20; уп. исто тако 295, 7). Притом се подразумева τέκνα, као и приликом описа Олгиног пријема год. 957, где је реч о τῶν πορφυρογεννήτων αὐτοῦ τέκνων (p. 596, 21), одн. τὰ πορφυρογέννητα τούτων τέκνα (p. 597, 21) и τῶν πορφυρογεννήτων αὐτῆς τέκνων (p. 586, 6). Као приликом Олгиног пријема тако су и у нашем случају све женска деца. О Теофиловим кћерима в. даље стр. 312 сл.

[20] Еуфросина се већ доста времена пре тога повукла у манастир (Sym. Log., Georg. Mon. Cont. 790, 21); али зато видимо да Текла, за Михаила III, од почетка има достојанство августе (в. *Bury*, East. Rom. Emp. 154), које је добила од свога оца, цара Теофила, најраније вероватно после смрти своје сестре Марије (в. стр. 313) а пре рођења брата Михаила. Бар до 845. год. није ниједна од њених млађих сестара постала августа (в. *Bury*, loc. cit. n. 2); Теофилов новац, на коме су представљене Ана и Анастасија, поред своје мајке и Текле (в. стр. 312), ни најмање не доказује супротно (уп. *Mommsen*, Röm. Staatsr. II[3] 832).

[21] Царица мати Зоја била је крајем августа или почетком септембра 919. протерана у манастир св. Јефимије (Theoph. cont 397; Sym. Log., Georg. Mon. cont. 889 sq.).

ји је обавио крунисање, и самог Христифора.[22] Крунисање обојице млађих Лакапина, 25. децембра 924, не долази већ стога у обзир што су тада истовремено произведена два савладара. Отпада и крунисање Романа II од стране Константина VII, 6. априла 945,[23] јер се не може претпоставити да би Романова жена Берта — Јевдокија добила титулу августе пре но што је крунисан њен муж, па је, према томе, жена Константина VII, Јелена, била тада једина августа. Најзад, могла би се узети у обзир могућност допуне из 60-тих година X века. Док за владе Нићифора Фоке уопште нису постављени савладари, крунисање Константина VIII за владе Романа II, у априлу 961, не долази у обзир стога што
[198] је Роман, супротно владару из нашег одељка, године 961. већ имао једног савладара, наиме свог старијег сина Василија II. Крунисање Василија II, 22. априла 960, одговарало би утолико подацима из гл. 38b, што је и тада, као и у гл. 38b, било два цара (Роман II и новокрунисани Василије II) и две августе (Јелена и Теофано). Да ли је тада било и више
[199] багренородне деце, не може се установити.[24] У сваком слу-

[22] Тако изричито каже Sym. Log., Georg. Mon. cont. 890, 20. Уп. и Theoph. cont. 398, 6. За податак о години в. *Runciman,* The Emp. Romanus Lecap. (1929) 65, n. 2.

[23] Да је Роман II крунисан на ускршњу недељу сведочи Cedren. II 325, 15. Податак: τῆς αὐτῆς ἰνδικτιῶνος односи се, како је *Muralt*, Chronogr. byz. 519 тачно приметио, на свргавање Романа Лакапина, а не на његову смрт о којој се овде антиципирајући говори. Јер у De caerim. 570 Роман II је означен као цар већ у 4. индикту (945—46).

[24] Према Скилици—Кедрену II 338, 20 и Зонари XVI 23, 5, Константин VIII рођен је тек после крунисања Василија II; али Theoph. cont. 473, наводи једино да је он угледао света после смрти Константина VII (исто тако Pseudo-Sym. 758, 4). Ми не знамо, даље, колико је старијих сестара имао Василије II. Приликом дочека кијевске кнегиње Олге, 9. септ. 957. године, појављују се ὁ βασιλεὺς (Константин VII) *καὶ Ῥωμανὸς ὁ πορφυρογέννητος βασιλεὺς καὶ τὰ πορφυρογέννητα αὐτῶν τέκνα* (De caerim. 597, 21). Према томе, Роман II је већ тада имао бар једно дете, о коме иначе ништа не знамо. Овде се свакако не мисли на Василија који је рођен тек 958. год. Колебање у погледу године рођења Василија II је без основа; о томе поседујемо тачне податке који се међусобно подупиру: према Pseudo-Sym. 755, 20, он се родио четрнаесте године самодржачке владе Константина VII, према Theoph. cont. 469, 10 и Pseudo-Sym. 757, 5, имао је годину дана, када је умро Константин VII, 9. новембра 959. год. Са тиме се слажу подаци Јахје, p. 1, 69 Rosen, да је приликом ступања на власт у јануару 976. год. имао осамнаест, а када је умро, у децембру 1025. шездесет осам година. Насупрот томе немају значаја делимично међусобно противречни подаци код истог тог Јахје, Patrol. Orient. XVIII 788, код Psell. chron. I 37; II 1, vol. I, p. 23—25, ed. Renauld, и код Скилице—Кедрена II 416, 4; 480, 4 s (Зонара делимично следи Псела, делимично Скилицу), утолико пре што се не слажу са чињеницом



20. Крунисање Константина VII Порфирогенита (913—959), минијатура из XIV в. у рукопису Скилице у Мадриду.



21. Крунисање цара Константина Мономаха (1042—1055) и царице Зоје. Минијатура из XIV в. у рукопису Скилице, Мадрид.

чају подацима из гл. 38b противречи чињеница што је Роман II крунисао свога сина „руком патријарха Полиеукта",[25] док у гл. 38b старији цар прима круну од патријарха и својеручно је ставља своме савладару (уп. исто тако стр. 284, нап. 14).

Ако је тиме доказано да се гл. 38b не може односити ни на које друго кунисање сем на оно од 829—30. или оно 839—40, онда је реч πορφυρογέννητος, која се, од средине X века, тако често јавља, засведочена већ за Теофилово време. Раније се, изгледа, не јавља. Међутим, већ Const. Constantinop. уз год. 384, 2, M. G., Auctt. ant. IX 244 истичу: Ipso anno natus est Honorius nob. in p u r p u r i s („исте године рођен је племенити Хонорије у п у р п у р у"). Код Либанија or. 13, 7, том II, p. 65 Foerster, налазимо обрт: τῶν γε μὴν εὐθὺς ἐν ἁλουργίσι τραφέντων („од оних који од самог почетка бише одгајени у пурпуру"). Код Marc. diac. v. Porphyrii c. 44 (ред. 4. s., p. 37, Grégoire et Kugener) стоји за Теодосија II: ἐν τῇ πορφύρᾳ ἐτέχθη („роди се у пурпуру"). Узурпатор Марцијан образлаже своје претензије на престо год. 479. тиме што је његова жена, за разлику од своје старије сестре, жене цара на власти, дошла на свет као царска кћи.[26] Све то показује да је већ у рановизантијско доба својство, које се касније редовно означавало речју πορφυρογέννητος, сматрано преимућством. Што се морфолошке стране тиче, уп. и познато место код Теофана, 472, 16 de Boor: ἐν τῇ Πορφυρᾷ, ἔνθα καὶ ἐγεννήθη („у Пурпурној одаји где се и роди").

На крају би требало испитати у којој мери наши резултати захтевају ревизију често претресаног питања о времену увођења миропомазања царева у Византији. Као што је познато, ово питање се своди на то, да ли исказ патријарха

да је Константин VIII рођен тек после смрти свога деде: разлика у годинама између Василија II и Константина VIII износи, према Јахји и Пселу две, према Скилици три године. Приликом смрти Јована Цимискија био је Василије II, и према Пселу и према Скилици, у двадесетој години, а умро је, према Скилици у седамдесетој а према Пселу, по коме није владао педесет већ педесет две године, у седамдесетдругој. — Ни Ана, као ни Василије II, не долазе у обзир за De Caerim. 597, 21, јер је она, према Скилици—Кедрену II 345, 6, рођена два дана пре смрти Романа II, тј. по прилици 13. марта 963; сасвим је поуздано да Теофано, жена Отона II, није била ћерка Романа II, в. *P. E. Schramm*, Hist, Zeitschr. CXXIX (1924) 424 ss.

[25] Scylitz.—Cedren. II 338, 18: στέφει καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ διὰ τῶν χειρῶν Πολυεύκτου τοῦ πατριάρχου („крунише и свога сина за цара руком патријарха Полиеукта").

[26] Theod. Lect. I 37 (по њему Theoph. 126, 33—35, de Boor).

[200] Фотија да је он миропомазао Василија I[27] треба схватити дословно или само метафорично. Ако је досада као један од главних аргумената против дословне интерпретације и могла да важи околност да обреди крунисања у Књизи о церемонијама не знају ништа о миропомазању, сада, после датирања оба обреда крунисања из Књиге о церем. у прву половину IX века, тај приговор нема више важности. Ипак, треба подсетити на то, да ни византијски историчари из времена македонске династије и Комнина не говоре ништа о миропомазању њима савремених царева; насупрот томе, не значи много што Валсамон говори о миропомазању Јована Цимискија,[28] или што се у Историји Јерменије Јована Католика из X века, како истиче Зикел у Byz. Zeitschr. VII 547, спомиње миропомазање једног јерменског краља. За решавање овог питања пресудна је чињеница што код Симеона Логотета налазимо управо приказ крунисања Василија I са свим појединостима крунидбеног чина, који се углавном слаже са описом из Књиге о церемонијама (гл. 38b), али се миропомазање ниједном речи не помиње.[29] Зато бисмо остали при томе да Фотијеве исказе треба схватити само у преносном смислу и да миропомазања царева у Византији пре XIII века нису била уобичајена.

III

Глава 39. носи наслов: Ὅσα δεῖ παραφυλάττειν ἐπὶ στεφανώματι βασιλέως (На шта треба пазити при венчању цареву), гл. 40: Ὅσα δεῖ παραφυλάττειν ἐπὶ στεψίμῳ Αὐγούστης (На шта треба пазити при крунисању августе), гл. 41: Ὅσα δεῖ παραφυλάττειν
[201] ἐπὶ στεψίμῳ Αὐγούστης καὶ στεφανώματος (На шта треба пазити при крунисању и венчању августе). Глава 41. према томе, тесно се додирује са оба претходна одељка. То су, што се тиче главе 39. и 41, запазили већ Бјури (Engl. Hist. Rev. XXII 429) и Еберзолт (Le Grand Palais, 199 ss.): оба одељка односе се на једну царску свадбу. Али разлику између тих глава виде поменути научници у томе што је царева вереница у

[27] Phot. epist. I 16, Migne, P. Gr. 102, 765c; hom. 3, Migne, P. Gr. 102, 573 B (= Λόγοι καὶ ὁμιλίαι II, p. 437, ed. Aristarchis).

[28] Migne, P. Gr. 137, 1156 C.

[29] Theodos. Melit. p. 172, ed. Tafel; уп. исто тако Leo Gramm. 246 sq. Код Georg. Mon. cont. 832 sq. има у тексту једна грешка (833, 4) ἐπέθηκεν αὐτὸ τῷ Βασιλείῳ уместо правилног ἀπέδωκεν αὐτῷ βασιλεῖ (sc. Михаилу III).

гл. 41. на дан веридбе и венчања крунисана за августу, док се она из гл. 39. већ од раније појављује као августа. Ово схватање заснива се на неспоразуму. Тачно је да се у гл. 39. не описује крунисање августе, али се у њој не описују ни заруке ни свадба, иако она носи наслов Ὅσα δεῖ παραφυλάττειν ἐπὶ στεφανώματι βασιλέως (На шта треба обратити пажњу при венчању цара). Објашњење за овај, на први поглед чудан, феномен је врло једноставно; за гл. 39. важне су само акламације, она је намењена демама; стога се она не бави правим церемонијалом крунисања, зарукâ и венчања, које гл. 41. исцрпно приказује, већ почиње тек тамо где се, после завршетка церемонија, убацују акламације, а оне чинове церемоније, који непосредно претходе наступу демâ, наводи само као увод, у скраћеном облику. Према томе није оправдан закључак да је царска невеста у гл. 39. пре венчања била већ августа: крунисање за августу, као и заруке и веридба, испуштени су овде зато што се не тичу дема.[30] Једина разлика која постоји између оба одељка и која је, уосталом, врло значајна састоји се у томе што гл. 39. потиче из записа намењених демама, а гл. 41. из записа службе за церемоније. Али, обе главе се односе на један те исти историјски чин.

Да бисмо се у то уверили потребно је пажљиво упоре- [202]
дити текстове. Хтели бисмо да то поређење спроведемо што детаљније, јер је, што се метода тиче, веома инструктивно. Ту, наиме, имамо, баш зато што се односи на један те исти случај, најјаснији пример за разлику између обеју категорија изворâ Књиге о церемонијама, између записа за деме, с једне, и оних за службу за церемоније с друге стране.

Гл. 41.	Гл. 39
207, 16—212, 18: крунисање августе у Августеју (оба цара заједно стављају јој круну); веридба и венчање са једним од царева у цркви св. Стефана	196, 19-197, 1 : Τῆς συνήθους ἐκκλησιαστικῆς τάξεως τελουμένης ἐν τῷ ναῷ τοῦ ἁγίου Στεφάνου τοῦ ἐν τῷ παλατίῳ τῆς δάφνης καὶ τῶν νεονύμφων στεφανουμένων
212, 18: Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ὁ βασιλεὺς ἐστεμμένος στεφανοῦται.	Scholion: Χρὴ εἰδέναι, ὅτι ὁ βασιλεὺς ἐστεμμένος στεφανοῦται.

[30] Да је у гл. 39. изостављен почетак свечаности на коју се односи, јасно произлази из уводних речи p. 169, 19, в. потоњи текст; уп. исто тако δέχονται αὐτόν p. 197, 3 где нема субјекта.

212, 19 - 213, 1: καὶ ἐξέρχονται ἐστεφανωμένοι ἐπὶ τὴν χρυσῆν χεῖρα, καὶ δέχονται οἱ πατρίκιοι ἐν τῷ ὀνοποδίῳ καὶ στάντων τῶν δεσποτῶν πίπτουσιν οἱ αὐτοί, καὶ ἀναστάντων αὐτῶν νεύει ὁ πραιπόσιτος τῷ τῆς καταστάσεως, καὶ λέγει „κελεύσατε“, καὶ ἐπεύχονται „εἰς πολλοὺς καὶ ἀγαθοὺς χρόνους“,

213, 1-6: καὶ ἀποκινοῦσιν, ὀψικεύοντες μέχρι τοῦ σεκρέτου τῶν ὑπάτων, καὶ στάντων τῶν δεσποτῶν πίπτουσιν οἱ συγκλητικοὶ πάντες ἅμα τοῖς πατρικίοις καὶ ἀνα-
[203] στάντων αὐτῶν νεύει ὁ πραιπόσιτος τῷ σιλεντιαρίῳ, καὶ λέγει „κελεύσατε“, καὶ ἀποκινοῦσιν ὀψικεύοντες μέχρι τοῦ παστοῦ.

213, 6-10: τὰ δὲ μέρη δέχονται εἰς τὸν τρικλίνον τῶν κανδιδάτων ἔνθεν κἀκεῖθεν πλησίον τῶν γραδηλίων τῆς μανναύρας, οἱ δὲ κράκται τῶν δύο μερῶν ἡνωμένοι λέγουσιν οἱ ἀμφότεροι ὁμοῦ τὰς ἀναφωνήσεις, τὰ δὲ ὄργανα αὐλοῦσιν ἐπὶ τὸ μέρος τῶν Πρασίνων.

Недостаје.

213, 10-13: καὶ ὅτε διέλθῃ τὸ στεφάνωμα, εἰσέρχονται τὰ μέρη εἰς τὸν παστόν, καὶ ἵστανται οἱ βασιλεῖς ἐστεμμένοι εἰς τὸν παστόν,

197, 1-5: ἐξέρχονται διὰ τοῦ ὀκταγώνου καὶ τοῦ αὐγουστέως καὶ τῆς χρυσῆς χειρός, καὶ δέχονται αὐτὸν οἵ τε μάγιστροι καὶ πατρίκιοι ἐν τῷ ὀνοποδίῳ, καὶ τὸ στῆναι τοὺς νεονύμφους, γίνεται ἡ συνήθης ἀκολουθία.

197, 5-10: καὶ ἀπὸ τῶν ἐκεῖσε ὀψικευομένων τῶν νεονύμφων ὑπό τε μαγίστρων καὶ πατρικίων καὶ τῆς λοιπῆς πάσης τάξεως, ἔρχονται μέχρι τοῦ σεκρέτου τῶν ὑπάτων, καὶ δέχονται ἐκεῖσε πάντες οἱ συγκλητικοὶ ἅμα μαγίστρων καὶ πατρικίων, καὶ τὸ στῆναι τοὺς νεονύμφους, γίνεται ἡ συνήθης ἀκολουθία.

197, 10-16: τὰ δὲ μέρη ἵστανται ἐν τῷ τρικλίνῳ τῶν κανδιδάτων ἔνθεν κἀκεῖθεν πλησίον τῶν γραδηλίων τῆς μανναύρας, καὶ δὴ τῶν νεονύμφων ἐξιόντων τὰς πύλας τοῦ κονσιστωρίου, αὐλοῦσι τῶν δύο μερῶν τὰ ὄργανα, δηλονότι ἱσταμένων ἐν τῷ ἀριστερῷ μέρει τῆς ἀναβάσεως τῶν αὐτῶν γραδηλίων. καὶ εὐθέως λέγουσιν οἱ κράκται τῶν δύο μερῶν ἡνωμένοι ἄμφω.

197, 16-198, 4: акламације и молепствија.

198, 4-7: καὶ ἀποκινούντων τῶν νεονύμφων εἰσέρχονται τὰ μέρη εἰς τὸν παστὸν καὶ ἱσταμένων τῶν νεονύμφων ἐν τῷ παστῷ

καὶ ἀκτολογοῦσι τὰ μέρη τὰ κατὰ συνήθειαν.

Недостаје.

213, 13-19: καὶ ἀπέρχονται οἱ δεσπόται ἐστεφανωμένοι εἰς τὴν κόγχην τοῦ παστοῦ, ἔνθα ἵσταται ὁ βασιλικὸς κράβαττος καὶ τιθέασι τὰ στέμματα ἐπὶ τὸν κράβαττον, καὶ εὐθέως ἀπέρχονται οἱ δεσπόται διὰ τῶν διαβατικῶν ὡς ἐπὶ τὸν ἔρωτα εἰς τὰ ιθ' ἀκούβιτα καὶ ἀκουμβίζουσι, καὶ ὅτε ἀναστῶσιν, ὁρίζει, οὓς κελεύει φίλους, καὶ εἰσέρχονται εἰς τὸν παστόν, ὡς ἔχει ἡ συνήθεια.

ἐστεφανωμένων ἀκτολογοῦσι τῶν δύο μερῶν οἱ κράκται ἡνωμένοι ἄμφω.

198, 7-199, 24: акламације и молепствија.[31]

199, 24-200, 7: καὶ μετὰ
ταῦτα ἀπέρχονται οἱ νεόνυμφοι ἐσ- [204]
τεφανωμένοι εἰς τὴν κόγχην τοῦ παστοῦ, ἔνθα ἵσταται ὁ βασιλικὸς χρυσοῦς κράβαττος, καὶ ἀποτιθοῦσι τὰ μὲν στέμματα ἐν τῷ αὐτῷ κραβάττῳ, τὰ δὲ στεφάνια κρεμῶσιν οἱ τῆς τάξεως τοῦ κουβουκλείου ἐν τῷ πενταπυργίῳ, ἐν ᾧ ἵσταται ὁ βασιλικὸς κράβαττος· καὶ εὐθέως ἀπέρχονται οἱ δεσπόται διὰ τῶν διαβατικῶν ὡς ἐπὶ τὸν ἔρωτα εἰς τὰ ιθ' ἀκούβιτα καὶ ἀκουμβίζουσιν ἐπὶ τῆς τραπέζης.

Гл. 41.

212, 18: треба знати да се цар венчава са круном на глави,

212, 19—213, 1: и излазе са венчаним крунама на главама кроз Златну руку и примају их патрицији у Оноподију, и када владари стану они падају ничице, а када устану препозит даје знак водитељу церемоније и каже „заповедајте“, и они зажеле „много срећних година“.

Гл. 39.

196. 19—197, 1: Пошто је обављена уобичајена црквена церемонија у храму св. Стефана у палати Дафне и пошто су младенци венчани

[*Схолион:* треба знати да се цар венчава са круном на глави]

197, 1—5: излазе кроз октагон и Августеј и Златну руку и примају га магистри и патрицији у Оноподију и док младенци стоје обавља се уобичајена церемонија.

[31] p. 198, 24—199, 3, акламације се прекидају једним малим и, како даљи извештај (p. 199, 24 ss.) показује, излишним уметком који почиње речима „треба да се зна“ (χρὴ γινώσκειν) и саопштава да δεσπόται (за разлику од гл. 41, у гл. 39. на одговарајућим местима стоји не δεσπόται већ νεόνυμφοι) одлазе у ложницу да тамо одложе круне.

213, 1—6: и одлазе идући у пратњи до Секрета ипата и када владари стану сви сенатори заједно са патрицијима падају ничице, а када устану даје препозит знак силентијару и каже „заповедајте" и одлазе у пратњи до царске ложнице.	197, 5—10: и пошто младенци крену тамо у пратњи магистара и патриција и целе остале свите, одлазе до Секрета ипата и тамо их примају сви сенатори заједно са магистрима и патрицијима и док младенци стоје обавља се уобичајена церемонија.
213, 6—10: а странке стоје у Триклинију кандидата с једне и друге стране близу степеништа Магнавре, а певачи обеју странака заједно говоре поздраве док оргуље странке Зелених свирају.	197, 10—16: а странке стоје у Триклинију кандидата с једне и друге стране близу степеништа Магнавре, и док младенци излазе кроз врата конзисторија, свирају оргуље обеју странака, које стоје с леве стране узлаза тог истог степеништа; и одмах затим говоре певачи обеју странака заједно:
	197, 16—198, 4: акламације.
213, 10—13: и када се заврши обред венчања улазе странке у ложницу и док цар и царица стоје под крунама у ложници поздрављају их странке по обичају.	198, 4—7: и када се младенци повуку улазе странке у ложницу и док младенци стоје у ложници под круном, певачи обеју странака их заједно поздрављају:
	198, 7—199, 24: акламације.
213, 13—19: и одлазе цар и царица са крунама на глави у апсиду царске ложнице, где стоји царски кревет и стављају дијадеме на кревет, и одмах одлазе цар и царица кроз ходнике према Еротовој сали у салу Деветнаест постеља и седају за сто, а када устану поручује цар по пријатеље које жели и одлазе у ложницу како захтева обичај.	199, 24—200, 7: и после тога одлазе младенци са крунама на главама у апсиду ложнице где стоји златни царски кревет и одлажу дијадеме на тај кревет, а венце остављају службеници кубикула у пентапиргиј, где се налази царски кревет, и одмах одлазе цар и царица кроз ходнике према Еротовој сали у салу Деветнаест постеља и седају за сто.

Даље доноси гл. 39. (р. 200, 9—201, 4) поново акламације[32] и затим (р. 201, 4—202, 3) додатак о коме говоримо на стр. 295 сл. Глава 41. даје, напротив, допунске податке о различитим појединостима церемоније (р. 213, 19—214, 20) и при-

[32] Тиме не почиње сасвим нови одсек, како би се могло закључити из Рајскеова издања; речи Ἀκτολογία εἰς τὴν Αὔγουσταν стоје у рукопису у истом реду и нису истакнуте црвеним словима, како је то код наслова уобичајено.

казује, најзад (р. 214, 20—216, 3), одлажење царичино у купатило трећег дана после свечаности.

После горњег поређења тешко би било сумњати да се главе 39. и 41. не односе на један те исти случај. Гл. 39. приказује га са тачке гледишта демâ које треба да говоре акламације и молепствија, гл. 41. са тачке гледишта службе за церемоније. Глава 39, према томе, не показује интересовање за оно што представља главни део 41. главе: описе крунисања августе, веридбе и венчања; она изоставља и поздраве младенцима од стране дворских чиновника и задовољава се тиме да на одговарајућим местима примети: „и обавља се уобичајена церемонија". Глава 41, напротив, не улази у појединости главне теме 39. главе, тј. акламације, и задовољава [205]
се примедбом: „и странке поздрављају акламацијама на већ уобичајени начин". Нема, међутим, никаквих стварних противречности између података обеју ових глава.

Сада треба установити који историјски чин лежи у основи оба одсека. Из 41. главе дознајемо да су у свечаности узели учешћа једна августа и два цара, да је крунисање августе обављано у Августеју, а заруке и венчање непосредно после тога у цркви св. Стефана. Дил, Et. Byz. 304, изнео је хипотезу да гл. 41. описује крунисање и венчање царице Ирине, која је 17. децембра 769[33] била крунисана од стране Константина V и Лава IV, дакле од стране двојице царева, и венчала се са Лавом у цркви св. Стефана. Еберзолт, Le Grand Palais 200, је међутим показао да ова претпостака није тачна, пошто је у нашем одсеку венчање царског пара обављано непосредно после веридбе и обе су свечаности одржане у цркви св. Стефана, док је веридба Иринина са Лавом IV обављена више од месец дана пре њена венчања и то у Фарској цркви. Ова околност у вези са текстом о пребацивању венчања из цркве св. Стефана у Фарску цркву (тај смо текст исписали на стр. 302) навела је и Еберзолта да овај одсек датује у VIII век. Међутим белешку о Фарској цркви никако не треба разумети као да су, откада је ова црква под Константином V изграђена, венчања обављана искључиво овде и никада више у цркви св. Стефана. И Теофил и Михаило III венчани су у Стефановој цркви,[34] вероватно и Лав VI

[33] Не 768, уп. *Ostrogorsky*, Byz. — neugr. Jahrb. VII 1—51 (в. СД књ. III, стр. 225 сл.).

[34] Sym. Log., Georg Mon. cont 790, 11; 816, 11. О венчању Михаила III изричито је забележено да је, исто као и венчање описано у нашим поглављима, било пропраћено свечаношћу у Магнаври у Трибуналу деветнаест постеља.

приликом свог првог брака (в. стр. 299); нажалост, није нам познато где се обављала већина осталих венчања.

[206] Други аргумент за датирање у VIII век, који је Дил изнео а Еберзолт прихватио, јесте појава комеса τῶν ἀδμησιόνων у гл. 41 (p. 209, 14) [34a]. Овај аргуменат није још обеснажен тим што се — како је већ Бјури, Engl. Hist. Rev. XXII 429, истакао — и на знатно доцнијим местима Књиге о церемонијама, делимично још у X веку, среће дворски чиновник означен као ἀδμηνσουνάλιος;[35] јер Бјуријева претпоставка да је овај admissionalis идентичан са comes admissionum, не стоји. То се види из чињенице да је admissionalis, p. 269, 14 s. (уп. исто тако и p. 23, 7 s.), био подређен чиновнику ἐπὶ τῆς καταστάσεως,[36] а овога не треба идентификовати са ранијим comes dispositionum, како то чини Бјури, Imp. Admin. System 118 s., већ управо са comes admissionum. О функцијама рановизантијског scrinium dispositionum, чији је старешина био comes dispositionum не знамо, у ствари ништа одређено, а оно што се о томе нагађа,[37] додирује се само једним малим делом са познатим функцијама каснијег ἐπὶ τῆς καταστάσεως; уз то нема ни трага од scrinium dispositionum и његовог старешине, који је био млађи него Codex Iustinianus (534),[38] док управо
[207] под Јустинијаном старешина officium admissionum добија у поређењу са ранијим, један виши положај: све до V века он се ноторно звао magister admissionum[39] и тада је био једнак са comes dispositionum,[40] који је и после пензионисања имао само титулу spectabilis;[41] он се сада зове comes admissionum и добија при пензионисању почасни назив illustris inter agentes.[42] Ова измена стоји у најтешњој

[34a] Читав овај одељак (до стр. 299) написао је *Ernst Stein*, који је, поред тога, активно и веома корисно учествовао и у изради осталих партија.

[35] Бјури указује на De caerim. I 1 p. 23, 8; али исти је случај и I 97, p. 442, 10; II 55, p. 800, 8; 802, 17; 805, 4. Засада се не усуђујемо да дајемо суд о старости спомена у I 47 p. 239, 21, 23; 48, p. 252, 4 s.; 53, p. 265, 16, 18; 55, p. 269, 15.

[36] Тако сасвим тачно и *Bury*, Imp. Admin. System 119, који овде, уосталом, ако га добро разумемо, одустаје од идентификације admissionalis — comes admissionum.

[37] Cf. *Seeck*, R.—E. IV 647; II A 900 s.

[38] Последњи закон у коме се scrinium dispositionum изричито спомиње јесте Cod. Just. XII 19, 11, издат пре 503. год. од стране Анастасија I; terminus ante quem добија се из чињенице што је magister officiorum Евсевије, коме је наредба упућена и који је 1. марта 492 (Cod. Just. I 30, 3) и 31. децембра 487. још увек био на служби (Cod. Just. II 7, 20), год. 503. замењен Целером (Josua Styl. c. 64 ss., p. 54 ss., ed. Wright; Zach. Rhet. VII 4, p. 111, ed. Ahrens — Krüger, Procop. bell. Pers. I 8, 2; Marcell. com. за годину 503). Јустинијанове интерполације у: Cod. Theod. VI 26, 4. 8 14. pr. = Cod. Just. XII 19, 1. 3. 4, pr. показују пак са сигурношћу да је scrinium dispositionum постојао још 534. године.

[39] Ammian. XV, 5, 18. Cod. Theod. VI 2, 23; XI 18.

[40] Cod. Theod. VI 2, 23.

[41] *E. Stein*, Zeitschr. d. Savigny-Stiftung, Rom. Abt. XLI (1920) 228 s.

[42] Petr. Patr. у De caerim. I 84, p. 386 s. Овај текст показује да илустрат inter agentes, на који наилазимо у Cod. Just. XII 16, 1 (Јусти-

вези са тим што се officium admissionum постепено стопио са schola silentiariorum:[43] под Јустинијаном добијају и decuriones silentiariorum при пензионисању почасни назив illustris inter agentes,[44] а први од њих напредује по правилу за comes admissionum;[45] у исто време је вероватно praepositus sacri cubiculi предао вођство scholae silentiariorum, за коју је дотада био надлежан, магистеру officiorum, коме је био подређен officium admissionum.[46] Када Lyd. de mag. II 17 [208]
примећује да први силентијар има назив ἀδμισσιονάλιος, онда у њему треба видети комеса admissionum, утолико пре што Lyd. de mag. II 27, аналогно томе, означава комеса sacri patrimonii као πατριμώνιος. Као comes admissionum из VI века тако је и ὁ ἐπὶ τῆς καταστάσεως из средњовизантијског времена први међу силентијарима.[47] У De caerim. I 47 треба админсуналија, који је, како смо горе приметили, подређен τῷ ἐπὶ τῆς καταστάσεως, идентификовати са секундикиријем, који се p. 238, 2 појављује поред ἐπὶ τῆς καταστάσεως: као што је ἀδμηνσουνάλιος важио као secundicerius, тако је ὁ ἐπὶ τῆς καταστάσεως важио као primicerius silentiariorum, мада ова ознака није никада за њега употребљавана титуларно. Из свега тога произлази да средњовизантијског админсуналија не треба идентификовати са комесом admissionum из VI века, који је код Ј. Лидијца (De mag. II 17) а вероватно бар на једном месту и код Петра Патрикија,[48] означен, са прегнантним значењем као admissionalis, већ са највишим од његових подређених, са proximus admissionum.[49] То што је назив admissionalis, који се у VI веку употребљавао прегнантно за comes admissionum, прешао на proximus admissionum, на први поглед може да изгледа чудно, али се може објаснити чињеницом што су се сви чиновници који су спадали у officium ammissionum (тако у Not. dign. Or. XI 17) [209]
према коректној језичкој употреби у рановизантијско доба називали ammissionales (тако у Not. dign. Occ. IX 14); тако се код Петра Патрицијa јавља на једном месту (De caerim. 394), поред comes ad-

нијановој интерполацији Cod. Theod. VI 23, 1) и у констатацијама Haec quae necessario и Summa rei publicae, није био ефективан, већ представљао само виши облик вакантног илустрата, који још није посведочен у V веку; они који га поседују имају ранг πρὸ πάντων τῶν ὀνοραρίων ἰλλουστρίων, а не, као остали illustres vacantes према Cod. Just. XII 8, 2, 2, само испред почасних носилаца овог или неког мањег достојанства илустрата.

[43] Слично као sacra scrinia са schola notariorum, уп. *E. Stein*, Unters. über d. Officium d. Prätorianerpräf. (1922) 47 s.

[44] Cod. Just. XII 16, 1. 3, 3; овде је илустрат оба пута убачен у првобитну редакцију Cod. Theod. VI 23, 1. 4, 1, према којој су decuriones при пензионисању добијали само спектабилитет ex ducibus.

[45] Petr. Patr. у De caerim. 386 s.

[46] Cf. *Dunlap*, Univ. of Michigan Stud., Human. Ser. XIV 2 (1924), 246.

[47] Уп. De caerim. 208, 1 s.; 209, 24; 243, 3. 5. Да су силентиари њему подређени напомиње Philoth. p. 142, ed. Bury.

[48] De caerim. 498, 8; о овом тексту в. *Bury*, Lat. Rom. Emp. II[2] (1923) 215, n. 1.

[49] Petr. Patr. у De caerim. I 87, p. 394, 2. *Bury*, Imp. Admin. System 119, га погрешно сматра претечом комеса admissionum, јер превиђа да је за њега, као претходни степен, на више места забележена титула magister admissionum и да функционери означени као proximi нису начелно шефови канцеларије; magistri одн. comites admissionum и dispositionum u IV и V веку су, додуше, једнаки по чину са proximi

missionum и proximus admissionum, један нижи admissionalis, док се на другом месту помињу admissionales у плуралу.[50] Када је schola silentiariorum апсорбовала officium admissionum, вероватно тек после VI века, могла је реч admissionalis да изгуби своје првобитно опште значење због тога што ће, поред comes admissionum, само proximus задржати једну одређену надлежност која се заснива на задацима старог officium admissionum; коначно је он једини задржао назив admissionalis, јер се за њему непосредно предпостављеног comes admissionum појавио, најкасније средином VIII века, грчки назив ὁ ἐπὶ τῆς καταστάσεως — очигледно у временској и узрочној вези с тиме што се функција магистра officiorum претворила у титулу, па је нестало службеног односа магистра према силентијарима и њиховом шефу.[51] Ако сада у De caerim. I 41, p. 209, 13 ss. силентијаре води
[210] њихову шефу, комесу admissionum, један дворанин означен као τοποτηρητής, онда се у том „заменику" лако препознаје некадашњи proximus admissionum а садашњи admissionalis, чија појава не допушта никакву сумњу да је овде поменути κόμης τῶν ἀδμησιόνων нико други до у следећем реду и на другим местима у истој глави помињани (ἐπὶ) τῆς καταστάσεως. Пошто је лако могуће да је, поред млађег назива, који је одавно преовладао, и старији био ту и тамо употребљаван све до X века, онда његова појава у De caerim. I 41, не може да важи као доказ за рани настанак ове главе; није немогуће, међутим, да је за крунисање августе описано у овој глави, које ми, са разлога које ћемо одмах навести, стављамо у релативно позно

---

scriniorum memoriae, epistularum и libellorum, али се управо због тога не називају proximi што су они сами старешине својих служби.

[50] De caerim. I 89, p. 404, 18 s.; 405, 15 s. Када Петар Патр. каже сваки пут τὸν ἀδμισσιονάλιον (p. 404, 3. 15; 404, 6), онда он можда употребљава ту реч у истом прегнантном значењу као Јован Лидијац; али сигурно то није: уп. τῷ σιλεντιαρίῳ поред οἱ σιλεντιάριοι у De caerim. I 1, p. 11, 4 s. и τῷ σιλεντιαρίῳ код самог Петра Патр., l. c. 405, 17.

[51] Још 705. године среће се један magistrianus (De admin. imp. 103, Bonn.), на основу чега се може наслућивати да је magisterium officiorum тада још увек постојао као служба; од чиновника који су уведени, односно који су се осамосталили, по његову укидању, појављује се, како се може доказати, λογοθέτης τοῦ δρόμου први пут 760 (Theophan. 431. 10 de Boor), δομέστικος τῶν σχολῶν године 768 (Theophan. 442, 26 de Boor). Први тачно датирани помен (ἐπὶ) τῆς καταστάσεως налазимо при наименовању нобилисима Никите 2. априла 769. године (De caerim. I 44, p. 226, 4. 22); старији су међутим чести помени у De caerim. I 68, 70. У овим поглављима постоји још увек само један μάγιστρος, чије место уз то, изгледа, није морало бити попуњено, јер је предвиђен случај да приликом церемоније квестор заступа магистра ако овај није постојао (p. 306, 10, уп. 343, 4 s.); функција магистра одн. квестора састоји се у томе да прими знак од препозита и да га, изговарајући реч „comites!" даље преда τῷ ἐπὶ τῆς καταστάσεως. Ту имамо пред собом један међустадиј у развоју у коме magisterium, с једне стране, није имао више никаквих званичних функција и стога то место није увек било попуњено, а, с друге стране, још није постојао такав дворски ранг који би стално заузимала више него једна личност, какав је постао, како се може доказати, почев од 769. год. У време када су писане 68. и 70. гл. могли су му бити подређени још cursores и decani (p. 304, 10, cf. Coripp. Just. III 169).

доба, искоришћен и адоптиран један много старији запис, при чему је назив κόμης τῶν ἀδμησιόνων свуда замењен називом ὁ τῆς καταστάσεως, осим на том једном месту где је омашком остао.[52]

Како је Еберзолт, Le Grand Palais 200, приметио, у обема главама. 39. и 41. помиње се Еротова сала, подигнута под Теофилом. Мада није невероватно да је у питању интерполација из 41. у 39. главу (уп. горе стр. 293 нап. 31), ипак нема никаква ослонца за претпоставку да је то место и у [211]
глави 41. интерполирано. Стога је таква претпоставка методски недопустива и образац за церемоније приказане у нашим поглављима треба тражити у времену после Теофила. Прво венчање које уопште долази у обзир јесте стога венчање Михаила III са Евдокијом. Али тада је, за разлику од главе 39. и 41, био само један цар. Не смемо, исто тако, да помишљамо на венчање Василија I са Евдокијом Ингерином, јер Василије тада још није био савладар и Евдокија Ингерина је тек касније крунисана за августу.

Венчање Лава VI са Теофаном године 881—82[53] обављено је по свој прилици у Стефановој цркви, јер је прослављено у Магнаври и у Трибуналу деветнаест постеља;[54] али, ни оно не одговара условима из главе 41, утолико што венчање није обављено кад и веридба већ „пошто је протекло неко време".[55] Од каснијих бракова Лава VI не долази у обзир ниједан стога што је у гл. 41. приказано свакако венчање млађег цара а не оног на власти; јер да је августа чије венчање и крунисање обрађују наши одељци, жена цара старијег по рангу, онда бисмо, с обзиром на чињеницу да су каткада чак и савладари сами крунисали своје жене, очекивали да, за разлику од гл. 41, самодржац сам обави крунисање. Даље, друга жена Лава VI отпада и стога што поред ње, за разлику од гл. 39, p. 197, 18, нема ниједне друге августе (уп. даље стр. 308) и што је њену венчању и крунисању, по свој вероватноћи, присустовао и њен отац василеопатор Стилијан, док наши одељци о њему ћуте; у венчању Лава VI са четвртом женом, за разлику од нашег случаја, као што је познато, није суделовао патријарх, а то би се могло наслућивати и за трећи [212]

---

[52] Можда тако треба објаснити и поменути назив σεκουνδηκήριος уместо ἀδμηνσουνάλιος у De caerim. I 47, p. 238, 2. Уп. и *E. Stein*, Byz.-neugr. Jahrb. I (1920) 72, n.

[53] Уп. *De Boor*, Vita Euthymii, p. 103—105.

[54] Sym. Log., Georg. Mon. cont. 846, 7 и напред стр. 295 са нап. 34 и даље стр. 302 са нап. 67.

[55] Zwei griechische Texte über die h. Theophano, Mémoires de l'Acad. Imp. de St. Petersbourg III 2 (1898) p. 6, 25, ed. Kurtz.

Лавов брак, који је, према византијском брачном праву уопште и према једној новели самог Лава VI посебно, већ био забрањен.

Када се године 919. венчао Константин VII, није било савладара; уз то, он се верио у петој недељи поста (4.—10. априла) а венчао се тек трећег дана Ускрса (26. априла).[56] Жена Романа I, Теодора, исто тако не долази у обзир, јер њено крунисање, 6. јануара 920. године, не стоји у вези са њеним венчањем. Исто тако је Софија, жена Христофора Лакапина, већ дуго времена била удата када је, после смрти царице Теодоре, дошло до њеног крунисања, крајем фебруара 923, јер се њена кћи Марија већ 8. октобра 927. год. венчала са бугарским царем Петром и године 933—34. имала и троје деце.[57]

За Константина, сина Василија I, уопште не знамо да ли се женио;[58] исто тако нису нам познате околности под
[213] којима су се венчали Александар и Константин Лакапин; зна се само да је Александар био жењен једном[59] а Константин Лакапин два пута.[60] Претпоставка да је у нашим поглав-

[56] Sym. Log., Georg. Mon. cont. 887, 7 ss.

[57] Ibid. 894, 14; 905, 19. Theoph. cont. 422, 13.

[58] Преговори, који су се године 869, водили о браку између Константина и кћери цара Лудвига II остали су без резултата (в. *Dölger*, Regesten I, n. 480), и сва је вероватноћа да је Константин све до своје преране смрти године 879. остао неожењен. Јер, остављајући по страни то што се у изворима Константинова жена нигде не помиње, мада је за то било довољно прилика, зна се да је после смрти царице Јевдокије год. 882. Теофана, жена Лава VI, била једина августа (Vita der hl. Theophano, p. 7, ed. Kurtz). Ако је Константин имао жену, онда бисмо морали да претпоставимо или да је Василије I одбио да да̂ титулу августе жени свог вољеног првенца, титулу коју је доделио жени свог омраженог млађег сина, или да је та хипотетична жена умрла врло рано, као и са̂м Константин, о чему опет у изворима нема ни најмањег помена. Нарочито пада у очи околност што се међу члановима царске куће који почивају у Апостолској цркви не помиње Константинова жена, мада су управо ту покопани сви чланови породице Василије I: он са̂м, Евдокија Ингерина, Константин, Лав са свим својим женама и кћерима, Александар и све кћери Василија I, (De caerim. 643); изузетак чине само Стефан, који као патријарх није могао бити сахрањен ту, већ је своје последње уточиште нашао у манастиру Σικεῶν (Theoph. cont. 354, 7), и Александрова одбачена жена.

[59] Vita Euthymii p. 68. ed de Boor.

[60] Да исправимо уз пут једну Муралтову грешку, који (Chronogr. byz. 511 ss.) прву женидбу Константина Лакапина (са Јеленом) датира 14. јануара 941. а другу (са Теофаном) 2. фебруара исте године. Међутим помињање 2. фебруара код Pseudo-Sym. 746, 6 и Theoph. cont. 423, 11 не односи се на друго венчање већ на смрт прве жене (тако тачно *Runciman*, The Emp. Romanus Lecapenus 78); исто тако

љима по среди једно од ових венчања не може се, додуше, побити, али се она не може ни једним аргументом подупрети. Ми чак не знамо ни то да ли су Александрова жена и обе жене Константина Лакапина уопште добиле достојанство августе.[61]

Напротив, за жену Стефана Лакапина зна се поуздано
не само да је крунисана за августу, већ се изричито саоп- [214]
штава да је круну добила на дан венчања: ἅμα δὲ τῷ νυμφικῷ στεφάνῳ καὶ ὁ τῆς βασιλείας αὐτῇ στέφανος ἐπετίθετο („истовремено са венчаном круном стављена јој је и царска круна").[62] Стога нам се чини да се глава 39. и 41. односе понајпре на венчање Стефана Лакапина и на крунисање његове жене,[63] које је обављено истога дана године 933. или 934.[64] Чињеница коју је истакао Бјури, Engl. Hist. Rev XXII 430. да је године 933—34, за разлику од церемоније описане у 41. глави, било у Византији четири цара, не стоји на путу нашој идентификацији. Већ када је Роман I крунисао свога сина Христофора руком Константина VII, учествовали су у тој церемонији, као што знамо (в. горе стр. 287 сл.), само два цара, Константин VII и Христофор; сам Роман, његова жена Теодора и његова кћи Јелена, жена Константина VII, нису присуствовали свечаности. Исто тако је Роман и при венчању свога другог сина могао одлучити да се на свечаности не појављују они чланови царске куће који нису активно учествовали у церемонији. Напротив, могућност за коју пледира Бјури, да се наиме

сасвим је невероватна претпоставка да се Константин Лакапин за мање од три недеље два пута женио. Из извештаја хроничара произлази непосредно само то да су оба брака закључена у времену између VIII и XIV индикта (935—941). У овом временском размаку могло је венчање од 14. јануара бити обављено само 937, 939. или 941. год. (у обзир не долазе не само 935, 936. и 940. када 14. јануар пада у уторак или четвртак, него ни 938. год. — што је *Muralt*, p. 512, превидео — јер се у грчкој цркви венчања не обављају ни суботом). Према томе свадбу са Јеленом можемо да датирамо 14. јануара 937. или 939. год. а венчање са Теофаном, у складу са тим, у период између 937—941.

[61] За то да Александрова жена није добила достојанство августе, говори, између осталог, и чињеница да после смрти друге жене Лава VI године 896. на двору није било августе и да је управо стога Лав VI дао то достојанство својој кћери Ани (в. даље стр. 308).

[62] Theoph. cont. 422, 18. Уп. и Sym. Log., Georg. Mon. cont. 913, 14.

[63] Нема потребе да узимамо у разматрање могућност интерполација из времена Романа II или Нићифора II већ ни стога што за време тих царева није крунисана ниједна августа.

[64] После 2. фебруара 933. а пре априла 934, уп. Theoph. cont. 422.

у 41. глави говори о другом венчању Романа II године 956,[65] врло је мала и већ стога што је царица Јелена тешко могла да буде одсутна са те свечаности, како се може закључити и из извештаја хроничара.[66] Треба обратити пажњу и на речи
[215] такозваних κράκται у 39. глави (p. 107, 17): ὁ σωτὴρ ἡμῶν, τοὺς δεσπότας φύλαξον· πνεῦμα τὸ πανάγιον, τ ὰ ς Αὐγούστας σκέπασον („спаситељу наш, сачувај владаре, пресвети душе, заштити августе"). У церемонијама описаним у гл. 39. и 41. узимају, додуше, учешћа само два цара и једна августа, али се помињу и други чланови царске породице, који не учествују у процесији. Та појава управо одговара поступку који се, бар у једном случају, може утврдити за време Романа Лакапина: мада царска кућа има и других крунисаних глава, у процесији се појављују само они који у њој непосредно учествују. За наше схватање, а против Бјурија, најречитије говори белешка — допуна уз гл. 39.: χρὴ δὲ γινώσκειν ὅτι ἐν τοῖς ἐσχάτοις καιροῖς ἐκαινουργήθη τοῦ γίνεσθαι τὸ στεφάνωμα τοῦ βασιλέως ἐν τῷ ναῷ τοῦ παλατίου τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τοῦ Φάρου. Она казује да се, сходно једној недавно уведеној новини, царско венчање више не обавља у Стефановој цркви, како је то представљено у гл. 39. и 41, већ у Фарској цркви. Како је та новина млађег датума него царско венчање описано у гл. 39. и 41, онда, ако додатак уз гл. 39, како Бјури сам са довољно разлога претпоставља, потиче од Константина VII, то венчање не може бити оно из год. 956, последње које је Константин уопште доживео. С друге стране, само по себи је врло вероватно да је најкасније царска свадба из год. 956. могла да да повода за поменуту допуну; како се наиме дворске церемоније, које се надовезују на једно венчање у Стефановој цркви, одигравају у Магнаври и у Трибуналу деветнаест постеља,[67] како се то види и из наших поглавља Књиге о це-

[65] Главу 39. Бјури би хтео да објасни као венчање Константина VII са Јеленом 919. године; али, то се коси не само са тим што се главе, 39. и 41, како смо показали, односе на један те исти догађај, већ и са тим што је тада у Византији постојао само један цар (в. напред стр. 300).

[66] Theoph. cont. 458, 15 s.

[67] При поређењу плана који даје *Ebersolt*. Le Grand Palais, треба водити рачуна о важним Бјуријевим исправкама, у Byz. Zeitschr. XXI (1912) 210 ss.; он је, између осталог, показао да се Магнавра, с једне стране, надовезивала на Августеј, а да је, с друге стране, својим прилазима — ходницима била повезана непосредно са Триклинијем кандидата; Магнавра се, према томе, налазила много ближе Трибуналу деветнаест постеља и Стефановој цркви (које, заједно са целом палатом Дафне, треба померити доста на североисток), него што се то може наслутити из Ерзолтова плана.

ремонијама и из извештаја о венчању Михаила III (в. напред стр. 295 нап. 34), онда околност што су одговарајуће дворске [216] церемоније из год. 956. одржане у Триклинију Јустинијана II[68] указује на то да је венчање Романа II са Теофаном вероватно обављено у Фарској цркви.

IV

Са одељцима о којима је управо било речи тесно се додирује и 40. глава, која обухвата три дела. Први, који означавамо као 40a (p. 202, 5—205. 3) извађен је из упутстава служби за церемоније и описује крунисање једне августе; други и трећи, које означавамо као 40b и 40c, потичу из упутства за деме, јер се састоје од акламација хиподромских странака, које се у 40b (p. 205, 4—206, 15) односе на једну августу, приликом њена крунисања, а у 40c (p. 206, 16—207, 12) на два цара. Крунисање августе, описано у 40a, као и оно из гл. 39. и 41, одиграва се у триклинију Августеја: како је у 40b као место крунисања августе, које претходи овде наново наведеним акламацијама, такође наведен триклиниј Августеја (p. 205, 5 s.) и како се 40a и 40b и иначе међусобно [217] потпуно слажу,[69] немамо никаква разлога да сумњамо да се 40b стварно односи на крунисање описано у 40a. Напротив,

[68] Theoph. cont. 458, 13 ss. Црква Богородице Фарске била је непосредно повезана са Хрисотриклинијем, из кога се кроз Лавсијак могло доћи право у Триклиниј Јустинијана II. Уп. *Ebersolt*, Le Grand Palais 77 ss., 93 ss., 104, ss. и *Беляев*, Byzantina I, 45 ss. Како истиче *Bury*, Byz. Zeitscrh. XXI 220, Лавсијак није морао да савија под правим углом од Јустинијанова триклинија; могуће је да су се обе сале протезале косо у правој линији од Хрисотриклинија до Хиподрома (одн. до Скила), а тиме се смањује не само она сасвим немогућа дужина коју је претпоставио *Labarte*, Le Palais Impérial de Constantinople et ses abords (Paris 1861), већ и она, додуше, знатно мања али још увек невероватна дужина која се овим салама приписује по Еберзолтову плану. *Беляев*, Byzantina I, 54, наводи важне податке о стварним, прилично скромним димензијама Лавсијака. — Да је између цркве Богородице Фарске и Триклинија Јустинијана II постојала тесна веза, види се и из De caerim. I 29, p. 161; 32, p. 175 и II, 52, p. 763 (Philoth. p. 166, ed. Bury), где се увек после службе божје у Фарској цркви одржава гозба у Јустинијанову триклинију.

[69] Тако речима које су у 40a, p. 204, 18 s. наведене као почетак акламација, стварно започињу акламације у 40b, p. 205, 16. 18 s. које су овде дате у потпуности; то, разуме се, није сасвим поуздан доказ повезаности, јер и између гл. 40b, p. 205, 6—19 и гл. 41, p. 210, 10—211, 8, постоји готово дословна подударност, укључујући и молепствије којим отпочињу акламације.

одељак 40с није ништа друго до скраћено понављање завршне партије главе 38b, коју смо ставили у Теофилово време. Јер, акламације дате у 40с идентичне су са онима из гл. 38b, р. 195, 19—22; 196, 3—6, 7—16, које помињу више августи и багренородну децу. Оне се у сваком погледу слажу и са осталим наводима из гл. 38b (тако да нема никаква разлога за претпоставку неке интерполације у гл. 38b), али стоје у очевидној супротности са гл. 40а (и b), у којој је реч само о једној августи, док се багренородна деца уопште не помињу.

Поред августе која прима круну појављују се у гл. 40а најмање два цара; тачан њихов број не види се јасно. Крунисање августе описано у овој глави разликује се од оног које је приказано у гл. 39. и 41, у првом реду тиме што се после крунисања она, изгледа, не венчава са млађим царем и што, за разлику од гл. 41. (р. 209, 3—6), крунисање не обављају два него само један цар. Како се у гл. 41, р. 212, 14, 19, по свој прилици млађи цар назива βασιλεύς, док се на осталим местима Књиге о церемонијама тако назива цар — владар (напр. гл. 43а, р. 281, 6; 219. 6, 8; 43b, р. 223, 13; 224, 25), то се не може утврдити да ли је цар који обавља крунисање у гл. 40а по рангу старији или млађи василевс. Исто тако није могуће напречац решити у каквим су сродничким односима августа из овог поглавља и цареви који се овде јављају. До-
[218] душе, близу је памети претпоставити да је она, за разлику од гл. 39. и 41., жена или кћи цара — владара, али би исто тако, могла да буде жена једног савладара, као и августа у гл. 39. и 41. Јер, крунидбени поступак приказан у гл. 41. није био једини начин крунисања савладарских женâ. Код Кодина жену млађег цара крунише он сâм,[70] па су тако, нпр. не само Роман Лакапин,[71] већ и Теофил сами као савладари крунисали своје жене,[72] док је, напортив, жену Лава IV крунисао Константин V[73] а прву жену Лава VI Василије I.[74]

Покушај да се, поређењем редова великодостојника и великодостојница из гл. 40а р. 202, 11—13; 203— 17—24 са онима из других глава, дође до прецизнијег датовања, не

[70] Codin. 91 ss.

[71] Theoph. cont. 398, 5. Sym. Log., Georg. Mon. cont 890, 17.

[72] Sym. Log., Georg. Mon. cont. 790, 11, где је додуше, венчање Теофилово пребачено у време када је он био цар самодржац; то је, ипак, грешка само у распореду материје, док је сам текст, изгледа, исправан, осим што је, као последица погрешног распореда, Теофилова мати, Текла, замењена његовом маћехом Еуфросином. В. даље стр. 307.

[73] Niceph. patr. 77, 9 ss., ed. de Boor.

[74] Sym. Log., Georg. Mon. cont. 846, 6 s.

води никакву резултату, због тога што се, изгледа, ти редови, од случаја до случаја, састављају произвољно. Погрешно би било, нпр. на основу тога што у редовима нашег одељка недостају ἀνθύπατοι (и ἀνθυπάτισσαι), исто онако и у редовима глава 46 и 47, у којима се појављују κόμητες, κανδιδᾶτοι и δομέστικοι τῶν σεκόρων,[75] а који се обично сматрају релативно старим, погрешно би било, дакле, на основу тога закључивати, да се сви поменути редови односе на време пре год. 866. када се, први пут, појављује ранг ἀνθύπατοι,[76] и да су они, нужно, временски даљи од Филотејева Клиторологија из год. 899. него редови у гл. 1, р. 24, 4—25, 6 и гл. 48, р. 245, 11—247, 11, међу којима се налазе ἀνθύπατοι: јер међу редовима женâ великодостојника (у De caerim. II 15, р. 596, 1—5), које се појављују приликом дочека руске кнегиње Олге год. 957. недостају ἀνθυπάτισσαι, мада је мало вероватно да су тада сви ἀνθύπατοι били неожењени. Исто тако не можемо ништа закључити на основу тога што се мушки редови 1—3 у нашем поглављу 40а (р. 202, 11—13) само тиме разликују од редова у гл. 50. (р. 258, 22—24)

[219]

[75] Гл. 46. наводи, после три реда магистара, патриција и конзула, а пре редова бивших префеката и магистара militum, као четврти τοὺς κόμητας σεκόρων (р. 235, 3), а гл. 47, после иста та три реда, а пре бивших префеката и магистара militum. помиње као четврти τοὺς κόμητας τῶν σεκόρων, као пети τοὺς κανδιδάτους σεκόρων и као шести τοὺς δομεστίκους σεκόρων (р. 237, 10—12). Тај поредак показује да су ти комитес, кандидати и доместици идентични не само са κόμητες, κανδιδᾶτοι и δομέστικοι у глави 40а, р. 202, 12 s., глави 41, р. 209, 20 s. и глави 50, р. 258, 23 s., већ и са κόμητες τῶν σχολῶν, βασιλικοὶ κανδιδᾶτοι и δομέστικοι τῶν σχολῶν у гл. 9. р. 61, 23; 62, 1 и са κόμητες τῶν σχολῶν, κανδιδᾶτοι и δομέστικοι у гл. 48, р. 247, 4. 7. 10: ове групе лица долазе увек непосредно после конзула, одн. у гл. 48. после сената (р. 246, 15 s.), коме конзули припадају (в. *Bury*, Imp. Admin. System 26). а непосредно пре бивших префеката. Нема сумње, према томе, да σεκόρων у гл. 46. и 47. значи исто што и σχολῶν у гл. 9. и 48; то се, штавише, потврђује и тиме што су (палатинске) схоле једино тело коме су припадали како comites, тако, дуже времена, и кандидати и доместици (в. *Bury*, на нав. месту 53—55, 111 s., 113, а о кандидатима нарочито и *Mommsen*, Ges. Schr. VI 231, n. 1; како видимо, још и у средњовизантијско доба није сасвим ишчезла веза између scholae и candidati). Пошто је палеографски немогуће, како нас H. Grégoire и P. Maas сложно уверавају, да сваки пут стоји исписано σεκόρων уместо σχολῶν, придружујемо се Грегоарову предлогу да не дирамо у рукописно σεκόρων, већ да претпоставимо да је тамо, где се јавља σεκόρων, метонимијом назначено оружје уместо оних који то оружје носе и да су схоле, бар повремено, носиле као оружје secures; с тим у вези Грегоар указује на τζικούρια у Leon. tact. XIV 84. [Ову напомену, као и одговарајући пасус у тексту, израдио је Ernst Stein.]

[76] Theoph. cont. 236; уп. уз то E. *Stein*, Byz.-neugr. Jahrb. I 372 s.

што у њима недостаје, можда само омашком изостављена, реч δομεστίκους; Бјури, Imp. Adm. System 33, је склон да то поглавље уз сву могућу резерву, доведе у везу са временом
[220] Михаила II. Редови из гл. 40а дају нам у ствари само један једини хронолошки драгоцен ослонац; како једном од њих припадају κομήτισσαι τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἱκανάτων (p. 203, 22 s.) онда отуда произлази као terminus post quem за наш одељак стварање одреда иканата године 809 (в. горе стр. 285).

Према томе, жена Нићифора I не би дошла у обзир већ и стога што је њено евентуално крунисање морало бити обављено више година пре стварања иканата, тј. пре 25. децембра 803. године, када је Нићифор уздигао свога сина Ставракија на ранг савладара; јер жена цара, чији се син уздиже за савладара, у време извршења тог акта увек има достојанство августе — изузеци од тога правила, које се заснива на многим примерима, нису нам познати. И Ставракијева жена, Теофана, свакако је још пре стварања иканата имала достојанство августе,[77] које је засведочено за год. 811. Јер, колико знамо, царске су жене добијале достојанство августе било приликом венчања, било непосредно после ступања на власт њихових мужева, било као награду за првог сина кога би поклониле своме мужу (као жена Лава III), било после смрти старије августе (као жена Христофора Лакапина); али како Ставракије за своје двомесечне самовладе физички није био у стању да обави крунисање,[78] како је остао без деце и како о жени Нићифора I нема у изворима ни најмањег трага, онда као једини повод њену крунисању, који се може сагледати, остало би њено венчање одржано о Божићу године 807.[79]

Полазећи од тога да се у гл. 40а појављује само једна августа а најмање два цара, треба сада, служећи се методом негативне идентификације, који смо већ више пута применили, да за време после 809. год. искључимо све оне слу-
[221] чајеве који не одговарају датим условима. Када је Михаило I крунисао своју жену Прокопију, 12. октобра 811. године, био је једини владар, јер је свога сина Теофилакта уздигао за савладара тек 25. децембра 811. год. То је један од многобројних примера који потврђују наведено правило да крунисању царева сина претходи крунисање цареве жене. Смемо, према томе, да претпоставимо да је и Лав V подарио

[77] Theophan. 492, 23.

[78] Ibid. 492, 13 s., 26.

[79] Ibid. 483, 15—20.

својој жени Теодосији достојанство августе[80] пре него што је крунисао свога сина Константина. Исто тако не долази у обзир ни крунисање Текле, прве жене Михаила II: она је морала постати августа пре но што је крунисан њен син Теофил, поготово што се Теофил истога дана када је уздигнут за савладара, 12. маја 821, венчао са Теодором која је том приликом била крунисана и за августу.[81] Што се тиче Еуфросине, којом се 825/26. оженио Михаило II,[82] тада је додуше постојао други цар, али, за разлику од главе 40а, и још једна августа, а смемо свакако претпоставити да су на крунисању Еуфросинином били присутни како њен пасторак, цар Теофил, тако и његова жена, августа Теодора, или пак да су били одсутни обоје. Исто тако је, поменутом Теодорином крунисању, 12. маја 821, присуствовала још једна августа и то старија, Теофилова мати Текла; како је, у овом случају, крунисању непосредно претходило венчање, тешко би било и иначе претпоставити да се гл. 40а односи на Теодорино кру-
нисање. Није много вероватније, даље, да је у питању кру-
нисање једне од Теофилових и Теодориних кћери, Марије [222]
или Текле (в. напред стр. 287 са нап. 20), јер бисмо, у том случају, очекивали да се у гл. 40а, макар само узгред, помене да су крунисању присуствовали, поред цара и савладара, и царица Теодора и остали чланови царске породице. Сасвим се поуздано може одречно одговорити на питање, да ли се наш одсек односи на крунисање Евдокије, жене Михаила III, јер тај цар, до 866. године, није имао савладара. Жена Василија I, Евдокија Ингерина, опет је пример за то да су жене царева биле крунисане пре царских синова; Евдокија је посведочена као августа већ 25. децембра 867,[83] док је први савладар Василија I, његов старији син Констан-

[80] Да је Теодосија имала титулу августе потврђује Theodor. Stud. epist. II 204, Migne, P. Gr. 99, 1620 s. и Genes. 21, 8. Уп. и Ignatii vita Niceph. 191, 3, ed. de Boor; Scylitz.-Cedren. II 62, 17.

[81] *Brooks*, Byz. Zeitschr. 10 (1901) 540—543. Уп. такође *Bury*, East. Rom. Emp. 80, n. 4.

[82] Текла је умрла 824—25 (Mich. Syr. III, p. 72, ed. Chabot), док се, с друге стране, Теодор Студита, који је умро 11. новембра 826, већ жести против царева брака са Еуфросином (parva catech. 74, p. 258 ed. Auvray; epist. II 181, Migne, P. Gr. 99, 1560 s.). Са тиме се слаже то што Theoph. cont. 78 s., како истиче *Меліоранскій*, Виз. Врем. 8 (1901) 10, ставља венчање Михаила II са Еуфросином после заузимања Крита од стране Арабљана, али пре Кратерове експедиције; јер према *Васиљеву*. Византия и Арабы I 47 сл., 52, прилож. 153, заузеће Крита пада у пролеће 825. а Кратерова експедиција у годину 826.

[83] Sym. Log., Georg. Mon. cont. 840, 11.

тин, постао савладар тек 6. јануара 869. Крунисању прве жене Лава VI, године 881/82, присуствовао је, додуше, још један цар али и једна старија августа, и житије св. Теофане (р. 6. s., ed. Kurtz) не оставља места сумњи, да је Евдокија присуствовала и венчању и крунисању своје снахе. Што се тиче друге, треће и четврте жене Лава VI, и за гл. 40а важе они исти негативни разлози које смо на стр. 299 сл., навели за гл. 39. и 41. а који се односе на Стилијана и патријарха; поред тога, када се Лав по трећи пут венчавао на двору је била
[223] већ једна августа, његова кћи Ана, што би се тешко могло сложити са гл. 40а, а вероватно је да је у ова сва три случаја венчање и крунисање за августу било временски врло тесно повезано.[84] Већ смо наговестили да је најстарији син Василија I, Константин, вероватно остао неожењен и да Александрова жена вероватно није ни добила титулу августе (в. напред стр. 300, нап. 58 и стр. 301, нап. 61). Али чак и ако наше претпоставке у овом погледу не би биле исправне, Константинова жена свакако, а Александрова врло вероватно, не би биле једине августе приликом својих крунисања; напротив, у првом случају морамо рачунати са присуством царице Евдокије а у другом са присуством једне од жена односно кћери Лава VI. Приликом крунисања жене Константина VII, Јелене, није било савладара. Крунисању женâ Лакапинâ и прве жене Романа II вероватно нису уопште присуствовали други чланови царског дома, осим самог цара који је крунисање обавио, исто онако као 921. год. приликом крунисања Христофора Лакапина од стране Константина VII (в. напред, стр. 287), или су, поред царева, биле присутне и августе; исто тако треба претпоставити да је на крунисању друге жене Романа II била присутна царица Јелена (уп. напред стр. 301 сл.), тако да за све ове случајеве важи исто оно што и за царицу Еуфросину, за Теофилове кћери и за снаху (или снахе) Василија I.

Преостаје још једино Ана, кћи Лава VI и Зоје Зауцине. Њу је Лав VI крунисао после смрти њене мајке, августа 896. διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ποιεῖν τὰ ἐκ τύπου κλητώρια μὴ οὔσης Αὐγούστης („зато што се прописане свечане гозбе не могу одржавати без присуства августе").[85] Ово се крунисање изврсно слаже са нашим одсеком: обавио га је цар (Лав VI) који је имао савладара (Александра), у том тренутку није било друге августе и сам акт крунисања није био повезан са веридбом

[84] Ibid. 856, 18 ss.; 860, 9; 865, 8.

[85] Sym. Log., Georg. Mon. cont. 860, 6. Theoph. cont. 364, 15.

или венчањем — све се дакле одлично слаже са гл. 40а. Стога бисмо наш одељак повезали најрадије са Аниним крунисањем, изричито наглашавајући притом да овај резултат не можемо сматрати апсолутно поузданим. Са потпуном поузданошћу могли смо да искључимо само она крунисања августâ којима није присуствовао други цар, поменут у гл. 40а; напротив, са мањом поузданошћу могли смо да искључимо оне случајеве када смо, поред царице која је добила круну, могли да именујемо још једну августу, које нема у гл. 40а,
јер увек треба рачунати са могућношћу да та друга августа, [224]
са овог или оног разлога, није присуствовала свечаности, поготово ако је, као Теодора при крунисању Еуфросинином, била млађа по рангу. Исто се тако, разуме се, не може тврдити да је позивање на василеопатора у случају друге жене Лава VI било апсолутно нужно.

Мала 42. глава, акламације демâ приликом рођења царског детета, није ни од каквог историјског или државно-правног интереса. Пада у очи својеврсни дијалошки облик ових акламација, као и околност да се овде поздрављају сенат и војска. Ми бисмо, и поред таквих архаизама, овај одсек, који говори о πορφυρογέννητα и о више царева и царица, датирали у IX или X век, при том у првом реду мислимо на време Теофилово (в. напред стр. 286 сл.) или на време самог Константина VII.

V

Дил је показао да први део 43. главе описује додељивање цезарске титуле синовима Константина V, Христофору и Нићифору. Отада се обично цела глава ставља у год. 768 (тачније 769, в. напред стр. 279, нап. 7).[86] Самом Дилу, међутим, било је јасно да се само први део тог одељка (р. 217, 20—222, 3; у даљем нашем тексту: 43а) односи на крунисање цезарâ од 2. априла 769. Други део (р. 222, 4—225, 13; даље 43b), који носи наслов: „Акламације демâ приликом крунисања цезара", (Ἀκτολογία τῶν δήμων ἐπὶ χειροτονίᾳ καίσαρος), нема никакве везе са двоструким именовањем цезарâ из 769. године. Однос је исти као у гл. 38: глава 43а потиче из прописа службе за церемоније, наводи акламације само укратко и после примедбе: „и пошто цезари буду поздрављени и про-

[86] *Bury*, Engl. Hist. Rev. 22, 431. *Ebersolt*, Le Grand Palais 201. *Millet*, Recueil Kondakov 281.

[225] глашени“, наставља опис; глава 43b писана је за деме и, у складу са тим, посвећена у првом реду акламацијама, мада се не ограничава само на њих, већ приказује и једно цезарско крунисање, и то не оно које је описано у 43а: основна разлика између оба одсека је у томе што се у 43а јављају два цезара а у 43b само један.

Да бисмо докучили на ком историјском догађају почива крунисање описано у 43b, морамо најпре да издвојимо и сакупимо сва карактеристична обележја овог одсека. Имамо 1) само једног цезара; 2) најмање два цара (уп. узвике р. 222, 11: ἀνάτειλον ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα αὐτοκράτορες Ῥωμαίων — „појавите се ти и ти самодршци ромејски“, и иначе више пута у плуралу: δεσπόται, βασιλεῖς); 3) најмање две августе (уп. узвике р. 222, 14: ἀνάτειλον ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα Αὐγοῦσται τῶν Ῥωμαίων — „појавите се те и те августе ромејске; р. 222, 15: ἀνάτειλον οἱ δεσπόται σὺν ταῖς Αὐγούσταις — „појавите се господари са августама“; р. 223, 19: σὺν ταῖς Αὐγούσταις καὶ σὺν τῷ Καίσαρι — „са августама и са цезаром“).

Опис саме церемоније крунисања врло је сличан у 43а и 43b, великим делом се, штавише, подудара од речи до речи (уп. р. 219, 13—221, 4 и р. 224, 6—225, 7), само што је број цезара различит. Цезар у 43b јавља се најпре као ὁ μέλλων γενέσθαι Καῖσαρ (р. 223, 22 s.; 224, 4 s.) „онај који ће постати цезар“, и тек тада прима знаке свога новог достојанства, што се приказује у р. 224, 10—225, 5; на то се поново настављају акламације које, као и у 43а (р. 221) почињу са φιλλικήσιμε, φιλλικήσιμε, φιλλικήσιμε. Нећемо свакако погрешити ако претпоставимо да је нешто краћи приказ у 43b узет из одговарајуће партије у 43а, поготово што у титулатурама имамо јасан доказ да је 43b млађи него 43а. У 43а узвици гласе: ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα μεγάλων βασιλέων πολλὰ τὰ ἔτη, у 43b међутим: ἀνάτειλον ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα αὐτοκράτορες Ῥ ω μ α ί ω ν а исто тако и Αὐγοῦσται τῶν Ῥ ω μ α ί ω ν. Док одсуство речи Ῥωμαίων у првом случају потврђује поново чињеницу да је 43а с правом датиран у VIII век, дотле та реч у 43b упу- [226] ћује на то да овај део није старији од IX века (в. напред стр. 286)[87]. Уз то пре IX века само се два пута десило да је, у присуству више од једног цара и више од једне августе,

[87] Титула αὐτοκράτωρ није била уобичајена у законима и на новцу, ни у VIII ни у IX веку, али у акламацијама јесте, уп. *Ostrogorsky*, у: Kornemann, Doppelprinzipat (1930) 171, n. 3 (в. СД књ. III, стр. 185 нап. 17).

крунисан само један цезар, наиме Ираклона 632. год.[88] и Давид 638. године;[89] тада је постојао само један једини магистар officiorum док су у гл. 43b (р. 224, 5, 13) забележени магистри (у плуралу) који се јављају (најпре двојица њих) већ у VIII веку.[90]

Из IX и X века позната су нам следећа цезарска крунисања: Алексије Муселе добио је цезарско достојанство под Теофилом, Варда под Михаилом III, Роман Лакапин под Константином VII, стари Варда Фока под својим сином Нићифором Фоком. У нашем се одсеку не мисли на ово последње цезарско именовање,[91] јер је под Нићифором Фоком било, додуше, више царева али само једна августа, царица Теофана. Исто тако, не долази у обзир ни крунисање Романа Лакапина за цезара, 24. септ. 919,[92] јер је тада постојао само један цар, Константин VII. Исто тако ни Михаило III није имао савладара када је 29. априла 862. год. дао цезарско достојанство своме ујаку Варди.[93] Као последња могућност [227] остаје, дакле, проглашење Алексија Муселе под Теофилом. Питање је, да ли је тада, као у гл. 43b, било више од једног цара и више од једне августе. Питање августа не представља никакву тешкоћу. Али, да ли је Теофило, када је уздигао Алексија за цезара, имао савладара? Обично се узима да

[88] Theophan. 301, 16—19, ed. de Boor (уз то *Kornemann*, Doppelprinzipat 163, n. 1). Niceph. patr. 23, 1 s., ed. de Boor.

[89] De caerim. 627 s. Niceph. patr. 27, 5 (уз то *Diehl*, Et. byz. 298, n. 2).

[90] *Bury*, Imp. Admin. System 29—33, 91. *Boak*, Univ. of Michigan Stud., Human. Ser. XIV 1 (1919) 50. 52—56. В. и напред стр. 298 нап. 51.

[91] Leo Diac. III 8, p. 49, 4 s.

[92] Sym. Log., Georg. Mon. cont. 890, 12 s. Theoph. cont. 397, 21 s.

[93] Према Генесију (97, 10) ἡμέραις τοῦ πάσχα (дакле, „о Ускрсу“) X индикта, тј. године 862; према Симеону Логотету, Georg. Mon. cont. 824, 9: τῇ δὲ τοῦ διχαινησίμου тј. прве недеље после Ускрса, 26. априла 862. год.; према Симеону Логотету, Leo Gramm. 238, 6 и Theod. Melit. 166, ed. Tafel: τῇτετάρτῃ (Th. M. τετράδι) τῆς διχαινησίμου, 29. априла 862. год.; исто тако Сим. Лог., Слов. превод, стр. 104, изд. Срезневский. Како се, дакле, две различите рецензије Симеона Логотета, словенски превод с једне и Theod. Melit (и Leo Gramm.) с друге стране, слажу наводећи среду после ускршње недеље, нема сумње да је тај датум стајао у првобитном тексту Симеона Логотета и да текст Georg. Mon. cont. садржи грешку (о поменутим рецензијама Симеонове хронике уп. *Ostrogorsky*, Sem. Kond. 5, 17 ss.; уп. СД III, стр. 270 сл.). Ако Логотетову хронику, за случајеве у којима нема неке знатније разлике између појединих рецензија и преписа, цитирамо према Georg. Mon. cont. а не према, опште узевши, бољем тексту Теодосија Мелитенског, чинимо то само зато што се до оног првог лакше може доћи и зато што у Тафелову издању Теодосија нису означени бројеви редова.

није, што је нетачно, како ми мислимо и како, изгледа, доказује наш одсек, који недвосмислено искључује све остале могућности.

Можемо узети као сигурно да се Теофило 12. маја 821, на дан свога крунисања, оженио Пафлагонком Теодором.[94] Из овог брака рођена су два сина, Константин и Михаило, и пет кћери, Текла, Ана, Анастасија, Пулхерија и Марија.[95] Према убедљивим излагањима Брукса и Бјурија,[96] Марија, Теофилова љубимица,[97] била је најстарија од свих и рођена је око год. 822, јер се 831. верила за Алексија Муселе а удала
[228] се вероватно око 836.[98] Млађи син, Михаило III, рођен је 839, јер је, када је Теофило 20. јануара 842. умро, био тек у трећој години живота.[99] За старијег сина Константина знамо само на основу помена његова гроба у Апостолској цркви[100] и са новаца.

Поред новаца на којима се Теофило јавља сам, располажемо, из времена његове владавине, и таквим на којима се јавља више лица, и то:

1.) Теофило и Константин;
2.) Теофило, Михаило II и Константин;
3.) Теофило, Теодора, Текла, Ана и Анастасија;
4.) Теофило и Михаило III.

Овај се ред разликује од онога који је предложио Бјури, East. Rom. Emp. 465 ss., тиме што ми новац издат у спомен на Михаила II, на чијој се полеђини налазе ликови покојних Михаила II и Константина, стављамо не пре већ после новца на коме се налази Константин без Михаила II; јер сва је вероватноћа да се спомен односи на обојицу и да се слике и натпис не односе на једног још живог цара и једног покојног, већ на два покојна. Што се тиче треће и четврте групе слажемо се са Бјуријем. Да је група наведена на трећем месту, од које, колико нам је познато, имамо сачуван само један

[94] В. напред стр. 307. Бјуријева сумња (н. д. 80, нап. 5) неоснована је.

[95] Код Theoph. cont. 90, 6 наведене су кћери тим редом; Theoph. cont. 107, 17 означава Марију као најмлађу кћер.

[96] *Brooks*, Byz. Zeitschr. 10, 544. *Bury*, East. Rom. Emp., App. VI, p. 465 ss.

[97] Theoph. cont. 107, 18.

[98] Претпоставка коју је изнео *Мелиоранский*, Виз. Врем. 8, 36 сл., да је Марија била Теофилова сестра, само непотребно компликује ствари, како је *Bury*, op. cit. показао. Њој директно противречи De caerim. 645, 24.

[99] Theoph. cont. 148, 8.

[100] De caerim. 645, 22.

једини примерак који се налази у Паризу, најстарија, како је то хтео Wroth, Cat. Brit. Mus., Imp. Byz. Coins (1908) I p. XLII s, морала би се у њој налазити и Марија; ова група, напротив, потиче из времена између смрти Маријине, која је вероватно умрла отприлике године 837, и рођења Михаила III. Четврта група спада, разуме се, у време између 839—40. и јануара 842. када је Михаило III био савладар, јер је на овим новцима означен као цар.

Бјури датира обе прве групе у год. 830. јер претпоставља [229]
да је Константин морао умрети пре наименовања Алексија Муселе, до кога је дошло најкасније године 831; према Бјурију (н. д. 126, 466), тај акт имао је за циљ да створи престолонаследника. При том се Бјури ослања на податак у Theoph. cont. 107, 16—19: „пошто је отац тада имао пет кћери и био без мушког порода, и пошто је од свих највише волео најмлађу, Марију, сматрао је да она треба да се уда". Да би бар делимично могао да се ослони на веродостојност овог текста, сматра Бјури (н. д. 466 сл.) да се Константин, који је рођен најкасније 828,[101] по свој прилици већ 830—31. преселио у вечност (то уосталом противречи Бјуријевом, по нашем мишљењу, тачнијем податку, стр. 126, нап. 2). Али Теофанов настављач уопште не зна ништа о томе да је Теофило имао још једног сина осим Михаила III; стога је могућно да је образложење које он наводи за венчање Марије и Алексија, потекло из једне погрешне премисе и преко њега можемо да пређемо утолико мирније што у истој реченици, како су приметили већ и Брукс и Бјури, стоји погрешна тврдња да је Марија била најмлађа кћи Теофилова. Усвајајући мотив за венчање који даје Теофанов настављач, као сигурно тачан, Бјури превиђа да наименовање за цезара у средњовизантијско доба само по себи није значило десиг-
нацију за престолонаследника — за разлику од рановизан- [230]
тијског доба; ова разлика свакако стоји у вези са променама у политици престолонаследства које је изазвао државни

[101] *Bury*, op. cit., 126 и 467, датира рођење Константиново непосредно пре или после смрти Михаила II, 3. октобра 829. год. Да је Константин у ствари дошао на свет најкасније 828. год. показују церемонијалне радње, које је, према гл. 43b (p. 222, 19 s; 224, 1—3. 14 s., 21 s.), дете вршило приликом крунисања свога зета Алексија Муселе за цезара године 830—31. Међутим, околност што у гл. 43b (p. 224, 25—225, 5) крунисање обавља само старији цар, док у гл. 43а (p. 220, 18 ss.) цезара крунишу Константин V и Лав IV заједно, речит је доказ да је савладар, који се у нашем случају јавља, био још сасвим мали.

удар Константина IV године 681.[102] Константин V именује 2. априла 769. год. два цезара, мада већ десет година има савладара у Лаву IV, који, као и раније, остаје једини престолонаследник и, са своје стране, предаје круну своме сину Константину VI а не једном од цезара. То наименовање за цезара нема никакве везе са престолонаслеђем, већ је, у ствари, слично додељивању нобилисимата млађим царевим синовима: најстарији син Константин V је савладар, други и трећи постају цезари а четврти, пети и шести нобилисими (четврти истога дана када су крунисана оба цезара). Иначе је титула Καῖσαρ у средњовизантијско доба једном додељена оцу једног цара (Варди Фоки) два пута стварним регентима Царства (Варди и, привремено, Роману I), каткада страним кнежевима (Тервелу[103] и можда Симеону[104]) а само изузет-
[231] но, један једини пут, и престолонаследнику;[105] у средњовизантијско доба престолонаследник носи по правилу титулу василевса и његова се десигнација означава управо тиме што бива уздигнут за василевса (συμβασιλεύς).[106]

Не постоји, дакле, никакав разлог да се, на основу додељивања цезарске титуле Алексију Муселе, закључи да Константин тада више није био жив.[107] Теофило се попео

[102] *Kornemann*, Doppelprinzipat 165 и *Ostrogorsky*, ibid. 166. Већ је *Brooks*, Cambr. Med. Hist. II (1913) 405 s, увидео колико су значајне биле мере Константина IV; о његовим даљим примедбама в. ипак доле, нап. 107.

[103] Niceph. patr. 42, 43, ed. de Boor.

[104] Уп. *Златарски*, Recueil Kondakov 19 сл. и *История на Българската Държава* I 2 (1927), 368 ss.

[105] Михаило V је под својим стрицем Михаилом IV и царицом Зојом, на тражење Јована Орфанотрофа, произведен за цезара као пресумптивни наследник, али га је истовремено Зоја посинила; биће да овај облик десигнације треба објаснити тиме што је Михаило IV мало марио за свога синовца па Јован Орфанотроф није могао да се нада да ће за њега код цара издејствовати титулу василевса. Међутим, после смрти Михаила IV године 1041. власт је најпре припала само Зоји а Михаило V је стекао власт тек када га је она крунисала за цара. Уп. Psell. Chron. IV 22—25; V 4 s., vol. I 66—69. 87 s., ed. Renauld. Scylitz.-Cedren. II 512 s., 534 s. Zon. XVII 16, 7—12; 18, 2—4. Уз то *Bury*, Engl. Hist. Rev. 4 (1889) 62 s., 252.

[106] Уп. *Ostrogorsky*, у: Kornemann, Doppelprinzipat 166 ss. (в. СД књ. III, стр. 180).

[107] Без двоумљења остављамо по страни Бруксову претпоставку (Cambr. Med. Hist. II 406), засновану на сасвим недовољним индицијама, да су кћери царева који су имали мушког потомства, почев од Теодосија I па да Комнина, биле по обичајном праву, осуђене да се не удају. Ова је претпоставка исто тако нетачна као и Бруксово тврђење, изнето на поменутом месту, да се ни млађи царски синови по обичају нису смели женити. Као што је познато ожењени су били

на престо 3. октобра 829; Константин је уздигнут за савладара крајем 829. или почетком 830, вероватно 25. децембра 829.[108] С друге стране је Алексије Муселе постао цезар најкасније почетком 831. јер је већ као цезар учествовао у походу против Тарса и Мопсуестије, који је Теофило предузео у пролеће 831.[109]

Тиме је проблем главе 43b решен: цареви из овог одсека су Теофило и Константин, августе су Теофилова жена, Теодора, и Марија, вереница новог цезара; патријарх је Антоније (821—832); цезар који овде бива крунисан је Алексије Муселе; церемонија описана у гл. 43b одржана је 830. или почетком 831. год. То је наименовање цезара које је по времену најближе оном описаном у гл. 43a, што, с обзиром на велику сличност оба одсека, изгледа сасвим природно.

Мада је количина сачуваног новца из времена Теофило- [232]
ве владе сувише мала да би се на основу његове статистике могли извући поуздани закључци, ипак би се могло рећи да се наше датовање главе 43b, по коме је Константин умро најраније крајем 830. године, у потпуности слаже са резултатом добијеним на основу пребројавања новца из највећих европских нумизматичких збирки.[109a] Тај резултат изгледа овако:[110]

	Берлин	Брисел	Лондон	Париз[111]	Беч	укупно
Теофило сам	19	2	40	46	7	114
Теофило и Константин	2	—	3	1	1	7
Теофило, Михаило II и Константин	14	—	13	11	5	43
Теофило, Теодора, Текла, Ана и Анастасија	—	—	—	1	—	1
Теофило и Михаило III	1	1	1	4	2	9

и Александар, и Константин Лакапин, и Константин VIII, а сви су били млађи царски синови.

[108] Михаило I, који је ступио на власт 2. октобра 811, и Лав V, који је завладао 11. јула 813, поставили су обојица своје савладаре 25. децембра прве године своје владе; Нићифор I, који је започео да влада 31. октобра 802, крунисао је свога сина 25. децембра 803. год.

[109] De caerim. 503 ss., нарочито 505, 14; уз то *Васильев*, Византия и Арабы I 87 ss. *Bury*, East. Rom. Emp., App. VIII, p. 472 ss.

[109a] Овај нумизматички одељак израдио је Ernst Stein.

[110] За Лондонске податке Cf. *Wroth*, l. c. II, p. 418—428; са осталима су нас веома љубазно упознали госпођица Hendrickx (Брисел) и господа Le Suffleur (Париз), Pink (Беч) и Regling (Берлин).

[111] Cabinet des Médailles и Collection Schlumberger заједно.

Како видимо, количина новца која отпада на две последње године Теофилове владе, када се јавља заједно са Михаилом III, већа је у Брислу, Паризу и Бечу а мања у Берлину и Лондону од оне која је сигурно искована за живота Константинова, и готово је исто тако незнатна; поменуте збирке садрже укупно 7+43 тј. 50 комада ове последње групе и оне издате као комеморативни новац, а обе ове групе, према Бјурију, биле би издате током једне једине године; док се само на девет комада јавља Михаило III, мада се ова група протеже на двоструко дужи временски период. Ако је Константин у време када је издат новац са његовим ликом и ликом Михаила II био већ мртав, како ми наслућујемо, онда се свакако мора претпоставити да је ковање тог новца по-
[233] трајало много дуже него оног на коме се јавља као жив; стога се његова смрт не би смела померати у време пре 832. год.[112]

Према томе, за обреде крунисања из Књиге о церемонијама добијамо следећу хронологију:

Глава 38a. Крунисање једног цара: 2. октобар 811. или 11. јули 813. или 25. децембар 820.

Глава 38b. Крунисање једног савладара: 829—30. или 839—40.

Глава 39. и 41. Крунисање и венчање једне августе: 933—34?

Глава 40a (уз то и b). Крунисање једне августе: август 896?

Глава 43a. Крунисање два цезара: 2. април 769 (према Дилу).

Глава 43b. Крунисање једног цезара: 830—31.

Ово шаренило потпуно одговара ономе што нам са̂м Константин VII саопштава о свом начину рада. Његова нам књига пружа оно „што је нашао код старијих писаца, што су очевици саопштили, што је он са̂м видео" и што је „као цвеће на ливади побрао" и сакупио ради величања царства

[112] Списак византијских савладара који сам дао у *Kornemann*, Doppelprinzipat 176, треба према оном што је речено, поправити утолико што је Константин био савладар од 829—30. до 831—32. а Алексије Муселе цезар од 830—31; уместо „1. април 768" треба тамо оба пута да стоји: „2. април 769" (в. напред, стр. 279, нап. 7); у листу савладара треба, на основу Nicetae Davidis v. Ignatii, Migne, P. Gr. 105, 492 B, између Теофилакта и Константина, додати Ставракија, пре јуна 813.

(увод уз I књигу). Материјал за I књигу црпео је из записа који су били расути и несистематизовани (увод уз II књигу). То треба схватити сасвим дословно. Записи којима се Константин Порфирогенит служио, потичу из сасвим различитих епоха и односе се на владавине разних царева, понекад се чак и једно једино поглавље састоји од разнородних делова.

Наслов оригинала: *G. Ostrogorsky—E. Stein*, Die Krönungsordnungen des Zeremonienbuches, Byzantion 7 (1932) 185—233.

Превела др *Љиљана Црепајац*

О ЦАРЕВОМ МИРОПОМАЗАЊУ И ПОДИЗАЊУ НА ШТИТ У ПОЗНОВИЗАНТИЈСКОМ ЦЕРЕМОНИЈАЛУ

[246] Питање појаве царског миропомазања у Византији претресано је често. За релативно рани датум увођења тог обичаја залагао се — као што је познато — Зикл, који се пре свега позивао на Фотијев исказ по којем је Василије I царско достојанство примио из његових руку путем миропомазања (χρῖσμα) и рукополагања (χειροθεσία.).[1] Данас свакако више нико не сумња у то да тај исказ има само метафоричан смисао и да га нипошто не треба схватити буквално, што је уосталом већ Рајске правилно уочио.[2] Метафорични изрази, који цара називају помазаником божјим, веома се често срећу у византијској књижевности, а будући да Фотије поврх тога не говори само о миропомазању већ и о рукополагању цара, метафорични смисао његовог исказа сасвим је очигледан. Уз то имамо у хроници Логотета опширнији опис крунисања Василија I. По том опису, Василије је крунисан царском круном — „стемом“, а то крунисање, додуше, није извршио Фотије, него Михаило III, али ипак уз Фотијево суделовање.[3] Хроничарев извештај, који залази и у појединости, ниједном речју не помиње миропомазање. Исто као

[1] *W. Sickel*, Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert, B. Z. 7 (1898) 524 и 547, n. 80.

[2] *J. J. Reiske*, De caerim. II, 351 и д. Уп. такође пре свега *F. E. Brightman*, Byzantine Imperial Coronations, Journ. of Theol. Stud. 2 (1901) 383 и д. и сажета али изврсна излагања о проблему царског миропомазања у Византији, у познатом делу *Marc Bloch*, Les rois thaumaturges, Publ. de la Faculté des Lettres de l'Univ. de Strasbourg, fasc. 19 (1924) 473—477. Напротив, напомене које даје *Eva Müller*, Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen, Hist. Jahrb. 58 (1938) 330—333, немају самосталног значаја.

[3] Leo Gramm, 246, 17—247, 3 (ed. Bonn.). Theod. Melit. 172, 21—29 (ed. Tafel). Georg. Mon. cont. 832, 20—833, 6 (ed. Bonn.), али који 833, 4 уместо τῷ βασιλεῖ погрешно наводи τῷ Βασιλείῳ.

и случајна саопштења у наративним изворима ни крунидбени прописи тог раздобља не знају ништа о неком царевом миропомазању. Како Брајтман правилно истиче,[4] оно нигде није предвиђено, не само у Књизи о церемонијама Константина VII него ни у крунидбеном обреду Гоаровог Евхологија из XII века.

Тако данас предмет расправљања остаје једино питање, да ли је обичај царевог миропомазања у Византији ушао у византијски церемонијал крунисања већ у току XII века, или тек после четвртог крсташког рата.[5] Одговор на то пи- [247]

[4] *Brightman*, loc. cit. 383.

[5] Управо као што се из малопре наведеног Фотијевог исказа не може извести закључак о миропомазању Василија I год. 867, ни често навођена излагања Валсамонова у коментару уз 12. канон анкирског сабора, не дају повода закључивању да је Јован Цимискије миропомазан год. 969. Јован Цимискије, који је ступио на престо после уморства свог претходника, и коме је патријарх због тога забранио да ступи у Св. Софију, припуштен је, према Валсамону, затим ипак у цркву, пошто је одлуком Синода постављено начело да царско миропомазање (τὸ χρῖσμα τῆς βασιλείας), баш као миропомазање приликом крштења, помазаног опере од ранијих грехова. И овде је реч — Зиклу упркос — о метафоричном начину изражавања. Треба само размотрити да ли Валсамонова излагања дозвољавају закључак да обичај царског миропомазања у Византији није, додуше, постојао у време Јована Цимискија, али да је већ био уведен у његово, Валсамоново, доба, тј. пред крај XII века. Ово гледиште, којем је нагињао већ Брајтман (нав. д. 384 и д.), настојао је М. Блох (нав. д. 475 и д.) да образложи на веома оштроуман начин. Валсамон, наиме, напомиње да су поменуту одлуку Синода многи тумачили у том смислу да се и греси епископâ искупљују „архијерејским миропомазањем“. Будући да источна црква не зна за миропомазање епископа, метафорични смисао тог начина изражавања и овде је сасвим очигледан. То потврђује, уосталом, и сам Валсамон, објашњавајући поближе становиште оних који моћ очишћења од греха приписују и „миропомазању“ епископа: наместо мира којим су помазивани краљеви и првосвештеници Старог завета дошло је, наиме, после њих за епископе полагање јеванђеља на главу и хиротонисање уз призивање св. духа. М. Блох упозорава да се овде, истина, наводи оно што за епископе замењује старозаветно миропомазање, али да о сличној замени за цареве није реч. Из тога би он закључио да је миропомазање царева у Валсамоново време већ заиста вршено. Заступницима наведеног мишљења, међутим, било је на овом месту стало само до тога да повуку паралелу између миропомазања приликом крштења и „миропомазања“ епископâ, док је паралела за „миропомазање“ царева већ била дана — тобожњом или стварном — одлуком Синода из 969, па више није била предмет расправљања. Духовита примедба М. Блоха, која дакле не даје једино могућно тумачење и свакако не може да реши ово питање, требало је да подупре његово гледиште, по којем извештај Н. Хонијата о крунисању Алексија III Анђела за цара године 1195. доказује постојање обичаја царског миропомазања у Византији пред крај XII века. Као што ћемо видети, ово гледиште се неће моћи одржати.

тање зависи пре свега од тумачења дотичних извештаја у историјском делу Никите Хонијата.

Узмимо најпре извештај о крунисању Манојла I. Када је Манојло дошао на власт, престо цариградског патријарха био је управо упражњен. Манојло је поставио новог патријарха и „новоизабрани патријарх Михаило одмах је миропомазао оног ко је био њега миропомазао, чим је овај ступио у свети храм“.[6] То је неоспорно један особито карактеристичан пример метафоричког начина изражавања. Већ је Рајске указао на то место и с правом поставио питање: quis inerit his verbis sensus, ni χρίειν tantundem valeat atque ordi-
[248] nare, inaugurare?[7] Стварно: будући да Н. Хонијат, наравно, није хтео да каже да је цар миропомазао патријарха, буквално тумачење израза „миропомазати“ (χρίειν) овде није могућно. Да својом игром речима није имао у виду ништа друго до Манојлово крунисање обављено од новоименованог патријарха, потврђује уосталом и Кинамов извештај. И Кинам најпре помиње насталу упражњеност патријаршијског престола и наименовање монаха Михаила за патријарха, али затим просто и једноставно додаје: „чијим рукама потом у цркви крунисан царском дијадемом“.[8]

Чињеница коју је већ Рајске запазио и тачно формулисао, да „миропомазати“ (χρίειν) код Хонијата не мора да значи ништа друго до *поставити, наименовати, увести у звање*, од највећег је значаја за наш проблем. Она нам помаже и да правилно протумачимо његов извештај о крунисању Алексија III. После успелог државног удара изведеног против свог брата Исака II, Алексије III Анђео запутио се 1195. у цркву св. Софије, *ὅπως κατὰ τὸ ἔθιμον ἐς βασιλέα χρισθῇ καὶ περιβαλεῖται τὰ τοῦ κράτους σύμβολα*.[9] Искушење је велико да се ово место узме буквално и из њега закључи о постојању обичаја царевог миропомазања у то време. За такво тумачење, као што је већ поменуто, заложио се М. Блох, указавши и на то да су овде истакнута она два момента који су при проглашењу западних владара била пресудна: миропомазање и предаја владарских инсигнија.[10] Али оно што је речено о Хонијато-

[6] N. Choniates 70, 12 (ed. Boon.): προβληθεὶς οὖν ὁ Μιχαὴλ πατριάρχης ἐξ αὐτῆς τὸν χρίσαντα χρίει τὰ ἱερὰ ἐσαφικόμενον μέλαθρα.

[7] *Reiske*, De caerim. II, 352.

[8] Kinnamos 33, 9 (ed. Bonn.).

[9] N. Choniates 603, 7.

[10] *M. Bloch*, loc. cit. 475. *Brightman*, loc. cit. 385, оставља отворено питање да ли начин изражавања Н. Хонијата треба схватити буквално *или* метафорично — не само у овом случају већ и у случају Манојловог крунисања.

вом начину изражавања опомиње на особиту опрезност. Уз то Никита Хонијат каже да је крунидбени церемонијал требало обавити према обичају — κατὰ τὸ ἔθιμον. Претпоставка да је Алексије III Анђео миропомазан повлачила би дакле закључак за собом да је тај обред вршен и код његових претходника. Видели смо, међутим, да то за Манојла I свакако не стоји и да је он, по свему судећи, исто онако као и сви његови претходници, из патријархових руку примио круну, али не и миро. И за претпоставку да је миропомазан било његов син Алексије II (1172) или Андроник I (1183) или Исак II Анђео (1185) извори не пружају ни најмањег ослонца. Наведено место треба дакле схватити у том смислу да је Алексије III крочио у цркву да би „према обичају био постављен [тј. крунисан] за цара и опремљен знацима царске власти“.

Тачност оваквог тумачења показаће се као сасвим очевидна ако обратимо пажњу на још једно место у историјском делу Н. Хонијата, где он описује један бучан призор из времена крсташке опсаде Цариграда. Противници Алексија IV, који је крсташе позвао у Византију, окупили су се у Св. Софији са намером да изаберу новог цара. Али, није се нашао нико ко би био спреман да се прихвати царског
звања. Напослетку је тај скуп на брзину придобио неког [249]
младића по имену Никола Канавос и прогласио га за цара против његове воље. То место гласи: νεανίσκον τινὰ λαβόντες Νικόλαον τὴν κλῆσιν, Καναβὸν τὴν ἐπίκλησιν, εἰς βασιλέα χρίουσιν ἄκοντα.[11] Значајно је да Н. Хонијат овде примењује исти обрт εἰς βασιλέα χρίειν као у случају Алексија Анђела. То показује колико он мало помишља на стварно миропомазање кад у свом историјском делу употребљава тај израз. Јер, по себи се разуме да буквално тумачење овде уопште не долази у обзир, поготово што би из таквог тумачења произлазило не само да је поменути Никола Канавос примио царско миропомазање него да су га миропомазале баш оне личности које су га направиле царем. И тако, изгледа, све указује на то да царско миропомазање у Византији није примењивано пре пада Цариграда године 1204. Метафорични начин изражавања који смо утврдили у историјском делу Н. Хонијата објашњава се управо околношћу да Византинцима у време његовог састављања царско миропомазање још није било познато.

[11] N. Choniates 744, 11.

Друкчије изгледају ствари кад поглед скренемо на нове грчке државе настале, после слома 1204, у Никеји и Епиру. У писму грчком клеру, које је Хајзенберг објавио и датовао у пролеће 1208, Теодор I Ласкарис изражава жељу да се избор патријарха у Никеји обави још пре Велике недеље „у којој се обично врши свето помазање миром, рукама и молитвама патријарха“: καθ᾽ ἣν εἰώθει τὸ θεῖον τοῦ μύρου χρῖσμα διὰ τῶν πατριαρχικῶν τελεσιουργεῖσθαι χειρῶν τε καὶ προσευχῶν.[12] Овде неко метафорично тумачење не изгледа могућно. Израз τὸ θεῖον τοῦ μύρου χρῖσμα треба штавише, сагласно са Хајзенбергом, схватити као указивање на предстојеће царево миро-
[250] помазање.[13] Теодорово миропомазање помиње затим Н. Хонијат како у свом Силентиону тако и у великом говору којим се обраћа цару, а карактеристично је да он на оба места наводи библијска поређења.[14] Особито је вредно пажње да је у Силентиону реч о Давидовом миропомазању које Бог даје цару у исти мах кад му додељује власт.[15] Упадљива је разлика у односу на чисто метафоричне изразе којима Хонијат у свом историјском делу говори о тобожњем миропомазању ранијих царева. Узрок те разлике сасвим је очевидан: своје историјско дело — у најмању руку оне његове одељке који су овде у питању — написао је пре него што се обред царског миропомазања појавио у Византији; у своја два поменута

[12] *A. Heisenberg,* Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion II, SB. d. Bayer. Akad. 1923, 2. Abh., 35, 4.

[13] *Heisenberg,* loc. cit. 8 са нап. 2. Уп. и у путопису Н. Месарита, ibid. 35, 19: ἁγίου μύρου ποιήσεως. У веома упадљиво тврђење Теодора I Ласкариса, да се царево миропомазање обично врши на Велику недељу Хајзенберг није улазио. Могло би се можда претпоставити да Теодор при том није помишљао на миропомазање као такво, већ на царево крунисање уопште, али ни то не може да објасни загонетку. Јер познато је да су царска крунисања обављана у сасвим различитим тренуцима, а од Теодорових претходника — из дома Анђела као и из дома Комнина — ниједан није крунисан на Велику недељу. Намеће се претпоставка да Теодор није помишљао толико на своје византијске претходнике колико на своје латинске противнике, чијем примеру заиста има да се захвали за увођење царског миропомазања у Византији. Међутим, Балдуин I примио је царску круну и царско миро 16. маја (1204), а Хенрик чак 20. августа (1206). Истина, Цариград је пао у шестој недељи ускршњег поста године 1204: можда је Теодор веровао да је Балдуин већ непосредно после тога примио царско достојанство?

[14] *Sathas,* Μεσ. βιβλ., I, 105 и д. и 113.

[15] Ibid. 105, 29. С правом указује Хајзенберг, op. cit. 8, n. 2, на паралелу уз „свето помазање миром“ у Теодоровом писму грчком клеру.

беседничка списа он, напротив, говори о стварно обављеном царевом миропомазању.[16]

Миропомазање је примио и епирски супарник никејских царева, Теодор Анђел. После освајања Солуна крајем 1224. примио је Теодор Анђел царско достојанство и, како сведочи [251]
Нићифор Григора, охридски архиепископ (Димитрије Хоматијан) миропомазао га је за цара.[17] Ово сведочанство, познијег, али добро обавештеног писца, који се за епоху византијске дијаспоре користио добрим изворима, потврђује у пуној мери и преписка архиепископа Димитрија Хоматијана са

[16] *B. Sinogowitz,* Über das byzantinische Kaisertum nach dem Vierten Kreuzzug (1204—1205), B. Z. 45 (1953) 345 и д., би вест о миропомазању у Хонијатовом говору упућеном Теодору Ласкарису (Sathas, 113, 22) сасвим неоправдано хтео да протумачи као податак о Теодоровом проглашењу за цара. Синоговиц се у овом контексту не осврће на веома речито паралелно место у Силентиону (ibid. 105, 29), мада се оно без сумње односи на исти догађај. Уз то говор упућен цару, како Синоговиц (стр. 349, нап. 1) и сам наводи, убрзо после тога (тј. у: Sathas 114, 5) помиње и „крунисање венцем“, али Синоговиц ни тај податак не повезује са црквеним крунисањем, већ верује да се односи на крунисање, тобоже извршено приликом проглашења... Теза о Теодоровом проглашењу за цара, наводно извршено године 1205, у вези је са — по мом мишљењу и из других разлога неодрживом — теоријом по којој први никејски цар није био Теодор, већ његов брат Константин Ласкарис. Синоговицу без сумње припада заслуга да је једно старо спорно питање решио и коначно доказао како није Теодор, него Константин Ласкарис, према Никити Хонијату (756, 2), непосредно пред улазак крсташа у Цариград извикан за цара 13. априла 1204. Али, он се, на жалост, није задржао на овој тачној констатацији, него је поставио тезу да је Константин Ласкарис, који је према Хонијату (756, 11) одбио понуђено му царско достојанство, у годинама 1204/5 стварно вршио царску власт, а Теодор Ласкарис године 1205, после — хипотетичне — погибије његовог брата у борби са Турцима, извикан за цара. О Константину Ласкарису грчки извори ништа више не знају, па и Villehardouin (II, 130, ed. Faral), једини који га уопште помиње поводом борби у Малој Азији, сасвим је далеко од помисли да га сматра царем Грка, а наводи га, напротив, као верног Теодоровог помагача и као „једног од најбољих Грка у Романији“ (уп. и ibid. I, 168). Поврх тога из Акрополита (11, 18, ed. Heisenberg) произлази да је Теодор све до свог крунисања од стране патријарха носио титулу деспота. То међутим, не искључује, разуме се, да је он и пре извршења крунидбеног чина стварно сматран владарем, па је сасвим природно што тај исти Акрополит (31, 22) њему придаје 18 година владавине, дакле године његовог владања рачуна од 1204.

[17] Nik. Gregoras I, 26, 7 (ed. Bonn): καὶ χρίεται βασιλικῶς παρὰ τοῦ τηνικαῦτα τὴν τῆς Βουλγαρίας ἀρχιεπισκοπὴν διιθύνοντος. Уп. и Akropolites 34, I, ed. Heisenberg. Чудновата је омашка кад Зикл (н. д. 548, нап. 82) на основу наведеног места код Григоре говори о бугарском владару „који је при примању краљевског достојанства почетком XIII века тражио да га миропомаже његов архиепископ“, при чему је „свакако имао пред очима византијски пример“.

никејским патријархом Германом. Како писмо никејског патријарха, који улаже протест против уздизања Теодора Анђела за цара и охридском архиепископу оспорава право да обави царско крунисање и миропомазање, тако и дугачки одговор Димитрија Хоматијана, који духовито и вешто брани свој поступак, подударно и сасвим јасним изразима говоре о царевом миропомазању и особито опширно расправљају о св. миру које служи за тај обред.[18] Та преписка, која чињеницу царског миропомазања Теодора Анђела ставља изван сваке сумње, јесте и добродошла потврда да је обред царског миропомазања у оновременом Никејском Царству био добро познат. Према томе је морао да прими миропомазање не само Теодор I Ласкарис него и Јован III Ватац (1222—1254). Миропомазање Теодора II Ласкариса (1254—1258) опет изриком помиње Нићифор Григора, при чему Григора јасно истиче како је Теодор II био крунисан и миропомазан.[19]

Није дакле тачно и могло би лако одвести у заблуду кад Ајхман каже: „Први византијски владар за ког је утврђено да је примио миропомазање јесте Михаило Палеолог, 20. маја 1295."[20] Тачно је само толико да је уздизање Михаила IX за савладара прво позновизантијско постављење за цара о којем у једном савременом историјском делу имамо опширан опис који се поближе упушта у поједине моменте крунидбеног чина, па према томе и у миропомазање.[21] За претходна царска постављења не располажемо описима те врсте, и у томе се баш крију тешкоће сваког покушаја да се реконструише историјат обреда царског миропомазања у Византији. Историчар Никејског Царства, Георгије Акрополит, нигде не наводи миропомазање никејских царева, јер нигде не описује ток крунидбеног церемонијала, већ увек само укратко [252] бележи преузимање власти од стране појединих владара и при том чак ни само крунисање не помиње увек.

Па ипак, изворни подаци које смо могли да наведемо довољно поуздано показују да је обичај царског миропомазања постојао у Никејском Царству. Једном уведен, редовно је вршен овде као и у држави Палеолога и представљао је важан саставни део позновизантијског крунидбеног обреда. Одговарао је све изразитијој мистичној црти и све јачем

[18] *Pitra,* Analecta sacra et classica (1891), col. 483—486 и 487—498.

[19] N. Gregoras I, 55, 23: ὁ βασιλεὺς παρὰ τοῦ πατριάρχου χρισθεὶς καὶ τὸ στέφος ἀναδησάμενος.

[20] *E. Eichmann,* Die Kaiserkrönung im Abendland I (1942) 21. Слично, али опрезније нијансира *M. Bloch,* o. c. 473.

[21] G. Pachymeres II, 196, 15 и д.

утицају цркве на дворски живот и дворски церемонијал позновизантијске епохе. Колико је допринео симболичној садржини царског крунисања и мистичном уздизању царског достојанства, јасно обелодањују познати описи крунидбеног обреда код Псеудо-Кодина и Кантакузина.[22]

Тај обичај, који се тако чврсто уклопио у мисаони систем Византинаца, настао је у Византији, међутим, без сумње подражавањем западњачких узора. Ако је тачна наша констатација да је Теодор I Ласкарис био први византијски владар који се дао крунисати и миропомазати, онда је јасно и шта је био повод за увођење тог новог обичаја. Очигледно је то било крунисање и миропомазање цара у латинском Цариграду, и жеља Византинаца, протераних из своје престонице, да свом царству обезбеде што потпунији сјај и да ни у чему не заостану иза својих супарника у Цариграду.

*

Исто порекло и исте побуде имало је свакако и поновно усвајање обичаја владаревог подизања на штит у Позновизантијском Царству. Подизање на штит у рановизантијско доба наш јубилар је изврсно обрадио и рекао о томе све што је битно.[23] Његова богато документована расправа показала нам је да је обичај подизања на штит у Римском Царству — случајном подударношћу — настао истовремено са крунисањем торквесом и први пут примењен приликом Јулијановог проглашења за цара у Паризу године 361. Поставши утврђен обичај, одржао се кроз цело рановизантијско раздобље. Још је Фока подигнут на штит 602. године, истина, не у оквиру крунидбеног чина, већ приликом извикивања од стране побуњених војника у војсци која се на Дунаву борила против Словена.

После тога прекидају се вести у изворима и тек од XIII века имамо опет поуздане податке о подизању на штит византијских владара. Из тога је већ Рајске извео закључак [253] да подизање на штит није упражњавано у средњовизантијско доба.[24] Новији истраживачи, напротив, претпостављају

[22] Pseudo-Kodinos 86 и д., особито 89, 21—90, 14. Kantakuzenos I, 196 и д. особито 197, 18—198, 13.

[23] *W. Ensslin,* Zur Torqueskrönung und Schilderhebung bei der Kaiserwahl, Klio 35 (1942) 268 и д.

[24] *Reiske,* loc. cit. 442. Поновно увођење тог обичаја он помера у доба Комнина или убрзо потом.

да је тај обичај непрекидно постојао кроз сва столећа византијске историје.[25]

Међутим, из целокупног раздобља од VII до XIII века може се навести само један једини извор који би се дао протумачити као алузија на обичај подизања на штит. То изворно место налази се у поглављу о уздизању Нићифора Фоке, које је накнадно уклопљено у Књигу о церемонијама. Извикан од своје војске у Цезареји за цара, Нићифор Фока је према том званичном приказу најпре одбио царско достојанство. Војска га је ипак прогласила за цара βίᾳ καὶ μὴ βουλόμενον ἐκ τῆς τέντης ὑψώσαντες.[26] Ако је овде реч — што додуше није поуздано али је ипак могућно — о подизању на штит,[27] онда се оно, у сваком случају, није збило приликом крунидбеног чина, већ као спонтани израз војничког пронунцијамента. Текст изричито наводи како Нићифор Фока није имао на глави дијадему нити био одевен у царску одору већ је само обуо црвену обућу.[28] Крунисан је тек после коначног преузимања власти у Цариграду, а крунисање је обавио патријарх у св. Софији, како је у то време било устаљено правило. Крунисању су претходиле свечане акламације демâ, које се наводе дословно,[29] а пресудно је да при том званичном проглашењу није вршено подизање на штит. Нићифор је најпре акламован на Златној капији приликом уласка у град, а затим непосредно пред крунидбени чин у Св. Софији: приликом прве акламације седео је на свом коњу, приликом друге стајао је у Орологију.[30]

За доказ да је подизање на штит и даље постојало у средњовизантијско доба, Брајтман се пре свега позива на — код Шламбержеа, L'épopée byzantine I, 285 — репродуковану
[254] минијатуру из једног грчког псалтира X века, која при-

[25] *Brightman*, loc. cit. 378 и д. *G. Schlumberger*, Un empereur byzantin au dixième siècle. Nicéphore Phocas, Paris 1890, 281 и д., и L'épopée byzantine à la fin du dixième siècle I, Paris 1896, 285. *J. Ebersolt*, Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines, Revue de l'hist. des religions 76 (1917) (мени, на жалост, недоступно). *A. Grabar*, L'empereur dans l'art byzantin, Paris 1936, 112. n. 2. *L. Bréhier*, Les institutions de l'Empire byzantin, Paris 1949, 7. — *O. Treitinger*, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee, Jena 1938, 23, оставља питање отворено.

[26] De caerim. I, 434, 12.

[27] Тако *Schlumberger*, Un empereur byzantin, 281 и д., који на основу тог места даје епски кићен опис подизања Нићифора Фоке на штит.

[28] De caerim. I, 434, 13.

[29] De caerim. I, 438, 13—439, 2 и 439, 10—21.

[30] Ibid. I, 438, 12 и 439, 9.

казује Давидово подизање на штит и крунисање (в. слику 22).[31] Али, та минијатура је свакако израђена према старијим предлошцима, како је већ Трајтингер тачно уочио.[32] Заиста се ту Давид крунише на самом штиту, како је одговарало рановизантијском крунидбеном церемонијалу.[33] Да византијски крунидбени церемонијал у X веку није познавао подизање на штит, доказује у довољној мери Књига о церемонијама Константина VII. О подизању на штит Константин Порфирогенит за своје доба зна да саопшти само толико да је то обичај код Хазара.[34] Као ни Књига о церемонијама, ни Гоаров Евхологион из XII века, на који се сам Брајтман често позива не зна за владарево подизање на штит.

У XIII веку, после прекида од шест стотина година, међутим, поново искрсава обичај подизања на штит у Византији, односно у Никејском Царству. Георгије Акрополит извештава како је Теодор II Ласкарис, после очеве смрти године 1254. „седећи на штиту, као што је обичај, акламован као автократор од свих присутних" (καὶ καθεσθεὶς ἐπ' ἀσπίδος ὡς ἔθος καὶ ὑπὸ πάντων φημισθεὶς αὐτοκράτωρ).[35] Подизање на штит приликом проглашења за цара Михаила VIII Палеолога исто тако помињу, затим, како Акрополит тако и Пахимер и Нићифор Григора.[36] Није потребно да наводимо даље примере. Подизање на штит отад често помињу византијски историчари, па ако га извори и не наводе изричито у свим случајевима, ипак је извесно да је оно у византијском церемонијалу царевог постављења опет постало устаљен обичај.

Може ли се поближе утврдити време када је оно поново оживело у Византији? Као што смо видели, Акрополит истиче да је, Теодор II приликом свог проглашења сходно обичају био подигнут на штит. Према томе, подизање на штит примењивано је већ приликом проглашења његових претходника, дакле свакако приликом проглашења његовог оца Јована III Ватаца и његовог деде Теодора I Ласкариса. Чини нам се да се не треба враћати даље уназад. Јер колико је

[31] *Brightman*, loc. cit. 378 и д. Уп. и *Bréhier*, loc. cit. 7 са нап. 6.

[32] *Treitinger*, loc. cit. 23, n. 63.

[33] Чини се да се и минијатура у рукопису Скилице из XIV века, у Мадриду, са представом како Михаило I Рангабе крунише Лава V Јерменина који стоји на штиту (*Ch. Diehl*, Manuel d'art byz. II, p. 875, fig. 430), држи старих предложака, а не њој савременог церемонијала, који додуше зна за подизање на штит, али не и за крунисања владара у тренутку кад стоји на штиту. В. слику 23.

[34] De adm. imp. 38, 52: κατὰ τὸ τῶν Χαζάρων ἔθος.

[35] G. Akropolites 105, 20. и N. Gregoras I., 55, 1.

[36] G. Akropolites 159, 13. G. Pachymeres I, 97, 2. N. Gregoras I, 78, 1.

безначајно што Акрополит при шкртости својих дотичних
[255] података не помиње подизање на штит Теодора I Ласкариса и Јована III Ватаца,[37] толико је, напротив, веома значајно да га Никита Хонијат нигде не наводи за цареве XII века. Јер, он о уздизању Манојла I (1143) и Андроника I Комнина (1183), као и Исака II (1185) и Алексија III Анђела (1195) даје опширније описе са прецизнијим подацима. Тако он казује како су Алексија III после свргнућа Исака II завереници, чије вође поименце наводи, одвели у царски шатор и тамо извикали за цара.[38] Подизања на штит овде очигледно није било.[39]

Можемо дакле претпоставити да је већ у рановизантијско доба познати, али затим заборављени обичај подизања на штит поново уведен у Никејском Царству и, исто онако као тада од Византинаца први пут преузето царско миропомазање, био примењен већ приликом уздизања за цара Теодора I Ласкариса, оснивача никејске државе. Као узор при увођењу тих двеју симболичних радњи, које су по себи сасвим различите, али свечаност крунидбеног чина упечатљиво потенцирају, послужио је свакако церемонијал крунисања 1204. за латинског цара у Цариграду изабраног Балдуина Фландријског, који је пред крунидбени чин био подигнут на штит а затим крунисан и миропомазан.[40]

Тако је подизање на штит у временски веома далеком одстојању двапут ушло у византијски крунидбени церемонијал: у другој половини IV века истовремено са војничким крунисањем торквесом, а на почетку XIII века заједно са црквеним миропомазањем — разлика која баца јасну свет-

[37] Извештај о уздизању Теодора I Ласкариса за цара Акрополит додуше пропраћа уводном напоменом да је извршено на општу жељу; се затим помиње и избор Михаила Авторијана за патријарха, али стварну вест о уздизању царевом даје сажето речима: „који је и крунисао деспота Теодора царском дијадемом" (стр. 11, 18). За Јована Ватаца каже Акрополит да му је његов таст Теодор Ласкарис завештао круну, али његово постављање за цара помиње само узгред у краткој споредној реченици: „крунисан од патријарха Манојла, који је наследио Максима" (32, 14). Изгледа да обе те вести потичу из једног извора црквеног порекла.

[38] N. Choniates 593, 14.

[39] Да је подизање на штит уведено приликом проглашења за цара, било Алексија IV Анђела (1203) или горепоменутог Николе Канавоса (1204) или Алексија V Мурзуфла (1204), нити је вероватно нити се може иоле образложити на темељу дотичних кратких саопштења Никите Хонијата (728, 17; 744, 11; 746, 8).

[40] О крунисању Балдуиновом уп. *J. Longnon,* L'Empire latin de Constantinople, Paris 1949, 50 sq.





23. Уздизање на штит и крунисање византијског цара. Минијатура у рукопису Скилице из XIV в. у Мадриду.

← 22. Уздизање на штит цара Давида, минијатура у псалтиру Paris. graec. 139, fol. 6. v.

лост на развој не само византијског крунидбеног церемонијала него и византијског схватања о царском достојанству.

И, стварно се церемонијално подизање на штит у позновизантијско доба темељно разликује од војничког подизања на штит у рановизантијској епохи. Оно сада остаје [256]
одвојено од правог крунидбеног чина, који је већ вековима премештен у цркву. Оно представља само предигру за црквено крунисање и миропомазање, само свечано излагање новог цара који, седећи на штиту, прима поздраве својих поданика. Да цар више није — као у рановизантијско доба — стајао усправно на штиту, већ седео на њему, стално се наглашава у извештајима из времена Никејског Царства и царства Палеолога. И док је подизање на штит у рановизантијско доба, по свему судећи, примењивано само приликом уздизања главног цара, дакле приликом правог, из избора проистеклог проглашења за цара,[41] у позновизантијско доба дизани су на штит и свечано излагани и сацареви које би главни цар поставио. Све је сад усмерено на спољни сјај и церемонијално дејство. При крунисању сацара, штит спреда придржавају цар и патријарх, при крунисању главног цара патријарх и први великодостојник царства, а са страна и позади даљи достојанственици према свом хијерархијском рангу.[42] Поновним прихватањем подизања на штит Византинци су, и не слутећи то, обновили један стари обичај, али су му дали ново, претежно церемонијално, значење.

Наслов оригинала: Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spetbyzantinisch Krönungszeremoniell, Historia, Zeitschrift für alte Geschichte (Festschrift W. Ensslin), IV (1955) 246—256.

Превела *Вера Стојић*

[41] Уп. *Ensslin*, loc. cit. 297.

[42] Уп. крунидбени обред код Псеудо-Кодина 88, 14—23, као и опис крунисања Михаила IX код Пахимера II, 196, 7.

О СТРАТОРСКОЈ СЛУЖБИ ВЛАДАРА У ВИЗАНТИЈСКО-СЛОВЕНСКОМ СВЕТУ

[187] Као што свака символична радња која се одиграва између носилаца извесних звања, или између представника извесних сила, обележава узајамни однос тих звања и сила, тако и страторска служба коју су средњовековни владари обично вршили највишим представницима цркве баца светлост на однос између световне и духовне власти у хришћанском свету. Уколико је у питању Запад, историјат страторске службе и њој сродне маршалске службе може се, особито после најновијих радова Р. Холцмана,[1] сматрати у суштини разјашњеним. Први хришћански владар који је папи вршио службу коњушара водећи његовог коња за узду био је краљ Пипин, који је 6. јануара 754. са великим почастима дочекао у Понтиону папу Стефана II после његовог прелаза преко Алпа и, како извештава Liber Pontificalis, „као стратор (vice stratoris) корачао комад пута поред његовог јахаћег коња", тј. папиног коња водио за узду.[2] Пипинова страторска служба без сумње је у вези са оним познатим местом у Константиновој даровници које Константину Великом ставља у уста следеће речи: „Држећи узде његовог коња, ми смо у част св. Петра вршили страторску службу њему (папи Силвестру)."[3] Тобожњи поступак Константина Великог нужни је корелат историјском Пипиновом поступку: „Оба случаја,

[1] *R. Holtzmann*, Der Kaiser als Marschall des Papstes (Schriften der Strassburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg, N. S. Heft 8) 1928, и Zum Strator- und Marschalldienst, Hist. Zeitschr. 145 (1931) 301—350, где је наведена врло потпуно и старија литература о том питању.

[2] Vita Stephani II: у *Duchesne*, Lib. Pontif. I, 447.

[3] Уп. *Karl Mirbt*, Quellen zur Geschichte des Papsttums 4. изд. (1924) бр. 228, § 16, стр. 112.

тобожњи и стварни, тесно су повезани; први је по свој прилици измишљен да би се овај други могао уобличити према њему."[4]

Исто тако је и даљи историјат страторске службе на Западу најтешње повезан са судбином Константинове даровнице. Из она четири столећа што раздвајају чувени сусрет Пипинов са Стефаном II у Понтиону и ништа мање чувени сусрет Фридриха I са Хадријаном IV код Сутрија, позната су нам само три поуздано посведочена случаја у којима је један [188]

[4] *Holtzmann*, Hist. Zeitschr. 145, стр. 306. — *P. Scheffer—Boichorst*, Mitt. d. Inst. f. Österr. Geschichtsf. X (1889) и XI (1890) хтео је Константинову даровницу да припише тек канцеларији Павла I (757—767). Његове аргументе прихватили су између осталих *L. M. Hartmann*, Gesch. Italiens im Mittelalter II, 2 (1903) 226 и д.; *E. Caspar*, Pippin und die römische Kirche (1914) 185, нап. 2; *G. Laehr*, Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters (1926) 1. Међутим други су научници истакли веома озбиљне разлоге за претпоставку да је фалсификат направљен већ под Стефаном II и управо имајући у виду његов састанак са Пипином. Уп. *J. Döllinger*, Das Papsttum (1892) 27 и д.; *H. Böhmer*, Realencyklopädie f. protest. Theologie, 3. изд. XI (1902) 6 и д.; *A. Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands II (1912) 24; *F. Kampers*, Hist. Jahrb. XLIV (1924) 245 и д. *R. Holtzmann*, Der Kaiser als Marschall des Papstes 21 и д. — Пасус о страторској служби Константина Великог без сумње је накнадно унесен у текст даровнице, јер прекида везу. Да ли је тај додатак накнадно уклопљен у већ готов текст још пре сусрета у Понтиону, или пак уметнут тек после састанка ради оправдања службе која је била захтевана од Пипина и коју је он и обавио, неће се моћи утврдити, а за наш проблем је и ирелевантно. — Холцман, који је везу између Пипинове страторске службе у Понтиону и тобожње Константинове страторске службе у Константиновој даровници веома танано изложио, по мом мишљењу непотребно затамњује ствар — у најмању руку недокажљивом — тезом да је Пипин страторску услугу папи Стефану II указао као новоименовани patricius Romanorum и да је, према томе, служба заједно са титулом патриција позајмљена од Византије. Ако су страторску службу византијском цару вршили не само протостратор него понекад ваљда и други високи достојанственици, па и такви који су носили титулу патриција, из тога се — у овоме се морам сложити са критиком коју је изнео *E. Eichman*, Hist. Zeitschr. 142 (1930) 21 и д. — не може закључити да је достојанство византијских патриција као такво било у некој одређеној вези са страторском службом. Утолико мање, што церемонијал наименовања за патриција, о којем Књига о церемонијама Константина VII опширно обавештава (De Caerim. 244—255), ништа не зна о томе да би новоименовани патриције имао да обави страторску службу. Страторска служба, како сам Холцман веома лепо излаже (Der Kaiser als Marschall des Papstes 40 и д.), јесте веома давнашњи и широко распрострањени облик указивања високе почасти. Пипин је ту службу обавио као хришћански владар папи као наследнику св. Петра — према тобожњем узору првог хришћанског цара, чију тобожњу страторску услугу Константинова даровница представља као почаст указану св. Петру.

западни цар или краљ вршио стараторску службу папи. Особита је заслуга Холцманова што је показао да ти случајеви падају управо у „тренутке обраћања појачане пажње и позивања на Constitutum Constantini“. Тако страторска улога коју је цар Лудвиг II 858. указао папи Николи I, првом папи који се послужио Псеудоисидорским декреталима, што су удахнули нов живот готово већ заборављеној Константиновој даровници; тако и страторска служба коју је 1095. млади краљ Конрад вршио папи Урбану II у Кремони, а пада у време црквене реформе и спора око инвеституре, које најновији испитивач Константинове даровнице назива „велико доба“ чувеног фалсификата,[5] а нимало друкчија, најзад, није ни услуга коју је 1131. слаби Лотар од Суплинбурга указао папи Инoћентију II у Лијежу.[6]

Последњи случај значајан је особито стога што је Лотар био први владар који је не само водио папиног коња за узду него и придржавао папи стремен, тј. поврх правог и дотад једино уобичајеног страторског служења обавио је папи и маршалску службу, како бисмо, са Холцманом — надовезујући се на Герхоха фон Рајхерсберга — могли назвати коњушарску дужност придржавања стремена. Насупрот Ајхману,[7] Холцман је безусловно у праву кад истиче начелну разлику између вођења коња за узду, као указивања високе
[189] почасти, и придржавања стремена, као знака потчињавања.[8]

Прекретницу у историјату страторске и маршалске службе на Западу представља, затим, сусрет између Фридриха Барбаросе и папе Хадријана IV јуна 1155. код Сутрија. Као што је познато, Барбароса је тек после дугих преговора, и пошто је његово одбијање изазвало озбиљан сукоб, пристао да папи обави страторску и маршалску службу. После тога су западни владари без отпора и веома често вршили те службе, које су се постепено претварале у уобичајену церемонијалну радњу.[9]

За све остале појединости можемо упутити на дотична проучавања историчара средњовековног Запада, па сад прелазимо на нашу праву тему, историју страторске службе у источном хришћанском свету, утврдивши само толико да су

[5] *G. Laehr,* Die Konstantinische Schenkung, стр. 24.
[6] *R. Holtzmann,* Der Kaiser als Marschall des Papstes 7 и д. и 25 и д.
[7] *E. Eichmann,* Das Officium Stratoris et Strepae, Hist. Zeitschr. 142 (1930) 16 и д.
[8] *Holtzmann,* Hist. Zeitschr. 145, стр. 304 и д.
[9] *Holtzmann,* Der Kaiser als Marchall des Papstes, стр. 1 и д. и 9 и д.

како постанак тако и даљи развој страторске службе на Западу у најтешњој вези са Константиновом даровницом и да се ту на страторску службу надовезује од XII века и маршалска служба.

*

Док за историјат страторске службе на Западу постоји опширна и делимице изврсна литература, византинолошко-славистичка наука није досад ни покренула питање појаве страторске службе на Истоку. Истина, службе те врсте на Истоку нису ни приближно имале онај значај који им је придаван на Западу. Па, ипак би несумњиво било корисно бар утврдити у којој је мери страторска служба продрла у византијско-словенски свет, поготово што би се из тога могли извести занимљиви закључци о везама са Западом, и што би управо разлика, која је у том погледу постојала између Истока и Запада, као и између појединих источних земаља, могла дати повода за плодна разматрања о односу између духовне и световне власти у источним областима. Јасно утврђена чињеница да у извесним областима владар није обављао страторску службу, да је штавише одбијао да је врши, били би у овом погледу ништа мање значајна.

Таква чињеница заиста се може утврдити за Византијско Царство. Р. Холцман, који је о страторској служби прикупио изванредно богату грађу, која понекад чак прелази границе Запада, примећује само сасвим кратко у једној белешци испод текста да византијски владари нису својим патријарсима обављали страторску службу, јер „о томе ништа уопште не чујемо, мада би на пример Кодин морао да то помене“.[10] Византинолог може, међутим, више да каже о тој теми.

Пре свега, треба указати на једно изванредно занимљиво место у Историји Јована Кинама, написаној крајем XII века, које јасно показује да су Византинци оног времена били итекако обавештени о уобичајеном обављању страторске службе на Западу, али да такве службе не само што ви- [190]
зантијски цареви уопште нису вршили него да су их и њихови поданици осећали као срамоту за царско достојанство. Кинам се буни против тога што западни владари присвајају царско достојанство и што папа сматра да сме располагати царском круном. „Како је то,“ узвикује Кинам, „како је

[10] *R. Holtzmann,* Hist. Zeitschr. 145, стр. 331, нап. 2, уз позивање на саопштење Ернста Штајна.

дошло до тога да је владавина Рима постала предмет трговања за варваре и ниске робове? И отад тамо нема свештеника и још много мање владара: узурпатор царског величанства *корача, свом достојанству упркос, пешке испред свештеника на коњу и дела као његов коњушар* (ἱπποκόμος), док га овај назива императором (ἰμπεράτορα) и сматра га равним цару (βασιλεῖ).“ Затим се Кинам обраћа папи питањем: „*Како си и одакле, драги мој, добио право да римске цареве употребиш као коњушаре?* А ако га ниси добио, ти си лажју постао свештеник, а он унаказује царско достојанство.“ Очигледно се Кинам ту сетио да би папа лепо могао да му одговори и да се позове на Константинову даровницу, па окрене други крај и веома вешто употреби Константинову даровницу као оружје против папе: „Ако не признајеш да је царски престо Византије престо Рима, откуд си онда и сâм наследио достојанство папе? Једини који је то одредио био је Константин, први хришћански цар. Како то онда радосно прихваташ једно — мислим: твој престо и његово високо достојанство — а одбијаш оно друго? Или прихвати и једно и друго, или се одреци и онога... Спотичеш се о своја сопствена дела и не опажаш како долазиш у противречност са својим сопственим поступцима; јер исте оне које недавно, њиховим молбама упркос, ниси прихватио као цареве — у чему си правилно поступио, јер то нипошто није ни приличило — ти сада, *пошто си их учинио коњушарима*, не знам зашто, постављаш за цареве[11], мада оног од кога и помоћу кога и под киме је престо пренесен на тебе[12], свакако не можеш изједначити са једним варварином, једним тиранином, једним робом.“[13]

Из овог, у многоструком погледу изванредно значајног пасуса потпуно јасно произлази да је у Византији страторска служба сматрана неспојивом са царским достојанством.[14]

[11] Очигледно алузија на Фридриха Барбаросу, који царску круну није добио пре него што је папи обавио страторску службу.

[12] Реч је, наравно, о Константину Великом.

[13] Kinnamos (ed. Bonn) 219 и д.

[14] Већ зато доцније, у XVII веку код Адама Олеариуса искрсла прича, како је цар Константин IX, приликом уздизања Михаила Керуларија за патријарха, његову мазгу за узду водио кроз цариградски хиподром, не може се озбиљно узимати, како је то чинио *Никольский* (О службах в русской церкви, 1885, стр. 46, нап. 1). Заблуда је и кад Никољски наводи да се Олеариус с тим у вези позива на Зигиберта. На Зигиберта који — као и сви старији извори — ништа не зна о тобожњој страторској служби Константина IX па чак и уздизање Михаила Керуларија уопште не помиње, позива се Олеариус

Што такав обичај постоји на Западу, изазива код Византинаца силно негодовање, које се најоштријим изразима излива [191]
како на оног ко врши страторску службу тако и на оног ко је захтева: западни владар који би хтео да важи као цар, а пристаје на коњушарску службу, понижава царско достојанство и тиме само доказује да га и не заслужује; папа који владара ког сматра за цара приморава на вршење такве службе није прави свештеник. Ова жестока придика, која је чак више уперена против надменог папе него против јадног узурпатора царског достојанства, значајна је утолико пре што Кинам, како из истог пасуса јасно произлази, веома добро познаје Константинову даровницу; он њу употребљава за своју доста вешту полемику против папе, који из даровнице извлачи, додуше, своје право на највише црквено достојанство (заснивање папског достојанства на наслеђу св. Петра Кинам намерно прећуткује: „*Једини* који је то одредио био је Константин...“), али неће да призна искључиво право цариградског василевса на царско достојанство што из ње подједнако проистиче.

Схватање које излаже Кинам заслужује посебну пажњу стога што не изражава нимало лично мишљење појединца, већ византијско гледиште уопште. Па ипак, и византијска историја зна за један случај обављања страторске службе по западњачком узору. Михаило Палеолог прекршио је опште правило и источноримском патријарху указао страторску услугу; додуше, он је то учинио у тренутку када царску круну још није имао, него се тек трудио да је стекне. Догађај пада на крај године 1258. и одиграо се приликом дочека који је Михаило Палеолог у тадашњој царској резиденцији Магнезији приредио патријарху Арсенију по његовом доласку из Никеје.

Георгије Пахимер јавља о томе следеће: „Уто се чуло да се приближује патријарх са одабраним епископима и свештеницима. Михаило Палеолог сазнао је то пре осталих, похитао далеко у сусрет придошлима и указао патријарху као и целом клиру највећу почаст, корачајући пешке и водећи за узду патријархову мазгу све до уласка у палату.“[15]

Као што видимо, права страторска служба по западњачком узору! Свакако није случајно што овај призор пада у

(Чтения Имп. Общ. Ист. и Древн. Росс. 1868, IV, стр. 379 и д.) само за историју црквене шизме из 1054. Уп. Sigibertus, Mon. Germ., Scriptores VI, стр. 359—360.

[15] Pachymeres (ed. Bonn) 72. Уп. *М. Андреева*, Очерки по культуре византийского двора в XIII веке (Праг 1927) 79.

време латинске владавине у Цариграду, тј. у време када је западњачки утицај у византијском свету достигао врхунац.[16] Али, треба поново нагласити да страторска услуга коју је Михаило указао 1258. партијарху, представља јединствен случај у византијској историји, да и Пахимер о њему извештава као о нечем сасвим неуобичајеном и пре свега, да Михаило Палеолог у то време још није био цар. Одликован титулом велики дукс, таман се спремао да учини одлучујући
[192] корак који је требало да му донесе званичну потврду намесништва и туторства за малолетног цара Јована IV. За то му је била потребна потпора цркве и управо њу је и настојао да задобије тиме што је патријарху указао „највећу почаст", чинећи му страторску услугу и обавивши друге, ништа мање необичне и упадљиве радње. Тако је, како исти Пахимер даље извештава, сместио патријарха у царску одају, док је он са̂м „трчкарао тамо-амо и у свему га служио". Будући да су трошкови боравка патријарха и његових пратилаца теретили државну благајну, а она била у Михаиловим рукама, „сматрао је да треба да исплати више него што је њима било потребно", да би, како Пахимер примећује, „на вешт начин засенио свештенство даровима и стекао његову наклоност". Ти и слични маневри, које Пахимер наводи на исти подсмешљив начин, били су сви усмерени на један циљ, који је Михаило и постигао, добивши најпре намесничко а убрзо затим и царско достојанство. Да је као цар икад указао патријарху част страторске службе, није познато и свакако се не може ни претпоставити. Страторска служба коју је указивао патријарху године 1258. била је само епизода у историјату успона тог частољубивог и препреденог човека који се ради постизања својих циљева служио не само уморством и кривоклетством него и свим врстама подмићивања и ласкања.

Да византијски цареви ни у позно доба нису вршили страторску службу показује лепа сцена која се одиграла 1342. приликом једног сусрета између цара Јована VI Кантакузина и Стефана Душана. Тражећи савезнике против владавине законитог византијског цара Јована V Палеолога, Кантакузин — који је октобра 1341. био узео царску круну

[16] Као што је познато, у латинским државама на Истоку вршена је западњачка страторска и маршалска служба. Тако је године 1153. антиохијски кнез Рајналд придржавао стремен тамошњем патријарху. Kinnam. 182. Уп. *Ducange* у коментару Кинама, ed. Bonn стр. 372. *Holtzmann*, Der Kaiser als Marschall des Papstes, 30, и Hist. Zeitschr. 145, стр. 331.

— обратио се моћном српском краљу и после дужих преговарања закључио с њим уговор године 1342. у Паунима недалеко од Приштине. Потврђивање уговора заклетвом требало је да се обави у присуству српског архиепископа. Када је овај стигао у Пауне и појавио се пред краљевским дворцем, Душан му је, како Кантакузин са̂м прича, „пошао у сусрет до средине дворишта, ухватио архиепископовог коња за узду и повео га до места уобичајеног за сјахање; тек онда га је поздравио и примио од њега благослов. Цару, међутим, није доликовало да изиђе из куће, него је архиепископа, по обичају царева Ромеја, дочекао у кући, ту га поздравио и такође примио његов благослов."[17]

Из овог навода видимо две ствари. Сазнајемо, с једне стране да је велики српски краљ обавио свом архиепископу страторску службу, управо онако као што су западни владари чинили папи, изишавши му у сусрет и водећи његовог коња за узду — у овом случају од средине дворишта до улаза у палату. Ова веома важна и досад слабо уочена чињеница заслужује да буде посебно забележена.[18] Вредно је
помињања и то да архиепископ, коме је Душан пред Канта- [193]
кузиновим очима обавио страторску службу, није био нико други до Јоаникије, потоњи први српски патријарх. С друге стране видимо, међутим, да се Кантакузин није угледао на Душанов пример, него је архиепископа дочекао у дворцу, а учинио је то, како и са̂м изричито истиче, „по обичају царева Ромеја" који није допуштао вршење страторске службе. Ситуацију особито јасно осветљава супротност између држања великог српског краља, који архиепископовог коња понизно води за узду кроз двориште, и цара Ромеја, који је додуше узурпатор и приморан да моћног српског краља моли за помоћ, али свестан свог достојанства начелно одустаје од обављања страторске службе.

Душан је први српски владар који је једном архијереју указао част страторске службе. Из ранијег времена ништа не чујемо о постојању таквог обичаја у Србији и, као што ћемо видети, то има својих разлога. Али, најпре морамо да се позабавимо још и страторском службом московских владара.

[17] Kantakuzenos II (ed. Bonn) 274.

[18] Њу је забележио *Флоринский*, Южные Славяне и Византия II (1882) 85, али само сасвим летимично. Да је Душан са представницима цркве поступао са пуно поштовања, познато је, међутим, и из других извора.

*

Част страторске службе указивали су у Русији у XVI и XVII веку владар, одн. његови представници, највишим црквеним великодостојницима у оквиру једне црквене свечаности. Према веома многобројним подацима како у руским изворима тако, посебно, у извештајима иностранаца који су у XVI и XVII веку посетили Русију, у то доба је сваке године на Цвети, у Москви као и у више руских градова-епископских седишта, приређивана велика литија у којој би највиши представник цркве, подражавајући Христов улазак у Јерусалим, јахао на магарцу (или на коњу прерушеном у магарца), којег би за узду водио у провинцијским градовима, највиши по рангу локални чиновник, а у Москви цар лично. Право на прослављање Цвети таквим литијама имали су међу провинцијским градовима, колико знамо, Новгород, Казан, Астрахан, Тоболск, Ростов и Рјазан. Док је Астрахан то право стекао тек 1667. а Тоболск тек 1668, тај обичај је у Казану био старијег датума, у Новгороду пак, као што ћемо видети, по свој прилици старији него у самој Москви.[19] Међутим, одлуком московског синода из 1678. право приређивања литија на Цвети одузето је провинцијским градовима и ограничено на Москву, чиме је, с једне стране, наглашен велики значај те церемоније, а с друге стране и висок углед и посебан положај московског патријарха, коме је отад једином требало да припада право да подражава Спаситеља.[20]
[194] Али, та церемонија није се ни у Москви одвећ дуго одржала: последњи пут је приређена године 1696, па је затим са укидањем патријаршије (1700) коначно ишчезла.

Свечани колико и компликовани обред руског празновања Цвети веома је подробно проучаван са литургијске стране. Особито га је Никољски реконструисао у свим појединостима и варијантама и уз то објавио и неколико аутентичних описа.[21] Задовољићемо се овде приказом његових најважнијих момената који су за наш проблем од непосредног значаја. Према обреду који је одржаван у Москви у другој половини XVI и првој половини XVII века, литија би од Успенске саборне цркве ишла до Јерусалимске цркве а затим, после кратке службе божје у тој цркви, опет се враћала у Успенску; према доцнијем обреду, од времена Алексеја Михаиловича, међутим, само од Лобног места до Успенске саборне цркве, као што је и Христос приликом свог уласка у Јерусалим превалио само кратак комад пута. Као увод у свечаност, пред полазак литије прочитао би одговарајући текст из Јеванђеља по Матеју митрополит одн. патријарх, према старијем обреду, а ђакон према новијем; патријарх би сада рецитовао само оне стихове који преносе говор самог Спаситеља: говорећи „идите у село што је према вама...“ (Мат., 21, 2) послао би двојицу својих људи да му доведу магарца одређеног за литију. Онда би патријарх узјахао магарца, а цар дохватио узде, и литија би кренула. Цар је био одевен у тзв. „велику царску ношњу“ и, водећи патријархов магарца за узду, са круном на глави, окићен царским инсигнијама, корачао је испред патријарха који је јахао на магарцу. Тако је наглашавано да он патријарху врши страторску службу као цар и у пуном поседу своје царске власти. Патријарх је носио на глави белу митру и у десној руци држао крст којим је благосиљао народ. Страторска радња имала је наглашено симболичан карактер и по томе што би цар само овлаш ухватио крај веома дугачке узде и при том би га водила под руку двојица његових „најближих људи“, док је најугледнији бољар царства (под Алексејем Михаиловичем понекад и његов син, царевић Алексеј Алексејевич) држао узду по средини, један од млађих бољара или неки околничиј и један од патријархових људи водили су пак магарца с обе стране за повод. У литији су учествовали сви московски дворани и чиновници, као и целокупно свештенство. На челу литије ишла је чета дијака, дворана, стрјапчија и стољника у златним одеждама. Иза њих је ношена искићена врба, на колима са којих су одозго дечаци у белим кошуљама певали Осану. Затим су наилазили духовници, неколико стотина на броју, у свечаним црквеним одеждама, носећи крстове и иконе и машући кадионицама. За њима су, у најскупоценијој одећи, са палмовим гранчицама у руци, наилазали чланови бољарске думе: думски дијаци, думски

[19] Повеља коју су александријски патријарх Пајсије, антиохијски Макарије и московски Јоасаф, „са пристанком“ цара Алексеја Михаиловича, издали 1667. даје астраханском митрополиту право да Цвети прославља литијама „како то чине преосвећени кир митрополит Великог Новгорода и Великих Лука и кир Казана и Свијажска и други“ (Акты Истор. IV, бр. 199, стр. 371). Да ли под „другима“ треба подразумевати рјазанског и ростовског митрополита, не може се поуздано рећи, јер о времену настајања оваквих литија у тим градовима није познато ништа тачније.

[20] Одлуке синода из 1678: Акты Арх. Експед. IV, бр. 223.

[21] *К. Никольский,* О службах русской церкви бывших в прежних печатаных богословских книгах (Петроград 1889) 45—97. Уп. и *И. Забелин,* Домашний быт русских царей I (Москва 1862) 325—332; *В. Савва,* Московские цари и византийские василевсы (Харьков 1901), 158—175.

дворани, околничији и бољари, корачајући испред и са обе стране поред цара. Иза патријарха ишли су митрополити, архијереји и архимандрити у раскошним одеждама. Поворку
[195] би обично завршили најугледнији трговци. Полако и свечано кретала се литија ка Успенској саборној цркви, док су деца простирала хаљетке дуж пута пред цара и патријарха. Пред саборном црквом би патријарх сјахао са магарца и благословио цара. За обављену службу добијао је цар од патријарха као његов стратор две стотине рубаља,[22] што је карактеристично. Али, као свог владара, тај исти патријарх пољубио би цара у руку и раме, што није нимало мање карактеристично. Затим би патријарх у саборној цркви служио службу и разделио свима присутнима врбове гранчице.

Најстарија вест о литији на Цвети у Русији потиче из године 1548. а односи се на Новгород, где су на Цвети те године новгородски намесници „магарца под митрополитом водили од цркве св. Софије до Јерусалимске цркве и исто тако натраг."[23] За Москву је литија на Цвети први пут посведочена код Хајнриха фон Штадена, који је 1564. дошао у Русију и чији опис садржи два кратка помена о свакогодишњем „узахивању папе (тј. московског митрополита) на дан Цвети".[24] Затим, са извештајем изасланика цара Максимилијана II, принца Данила од Бухауа, који је Москву посетио 1576. и 1578, почиње дуг и шарен низ савремених описа од других странаца који су оставили за собом белешке о свом боравку у Русији и опширно приказали литију на Цвети, па и са њом повезану страторску службу московског цара. Од краја XVI века притичу нам вести о томе у великом броју и из руских извора. Такво сасвим јасно стање извора већ је В. Саву навело на закључак да литије на Цвети у Русији тешко да воде порекло из времена пре Ивана IV.[25] Упркос сумњи Р. Холцмана (Hist. Zeitschrift 145, стр. 328 са нап. 1), Савин закључак може се сматрати основаним, поготово што се Сава, а Холцман то превиђа, позива не само на опште ћутање старијих извора него и на ћутање једног одређеног извора са почетка XVI века у којем би сасвим поуздано требало очекивати не-

[22] Тако сасвим сагласно Petrus de Erlesunda, Чтения в Имп. Обществе Истории и Древ. Росс. 1867, II 443, Adam Olearius, ibidem 1868, II, 92, и *Fletcher*, Of the Russian Common Wealth (ed. Edw. A. Bond, 1856) 138.

[23] Расходные книги Софийского Дома за годину 1548. у: Известия Имп. Археол. Общества III, 48 Уп. *Никольский*, н. д. 65.

[24] *H. v. Staden*, Aufzeichnung über den Moskauer Staat, ed. Fritz Epstein (1930) 27 и 62.

[25] *В. Савва*, н. д. 170 и д.

ко помињање литија на Цвети да су у оно време већ биле приређиване у Русији. Реч је о Херберштајновим чувеним *Rerum Moscoviticarum Commentarii*. Њихов аутор је боравио у Русији у годинама 1517. и 1526. и приликом свог другог путовања добио од надвојводе Фердинанда изричит налог да обрати посебну пажњу на обреде руске цркве,[26] па ипак ништа не јавља о неким литијама на Цвети. Ако ћутање овог изврсног познаваоца московских обичаја упоредимо са чињеницом да почевши од друге половине XVI века имамо велики број извештаја о руским литијама на Цвети и да,
тако рећи, сваки странац који је на Цвети био у Русији и о [196]
свом боравку оставио белешке, чак и кад ни издалека није имао Херберштајнов дар запажања, помиње ту изванредно свечану и упадљиву церемонију, тешко ћемо се моћи отети закључку да су литије на Цвети и са њима повезана страторска служба владарева настале у Русији тек после Херберштајна, тј. тек под Иваном IV.[27]

Шта се сад може рећи о пореклу руских литија на Цвети, с једне стране, и са њима повезане страторске службе руских царева, с друге? Док питање о пореклу руске страторске службе досад није чак ни озбиљно покретано,[28] о проблему порекла литија на Цвети у Русији расправљано је већ више пута. Вести о литијама на Цвети као сећања на Христов улазак у Јерусалим имамо како из Јерусалима тако и

[26] *F. Adelung*, Siegmund Freiherr von Herberstein (Петроград 1818) 151.

[27] Из столећа између 1576. и 1676. познати су нам данас извештаји о литијама на Цвети и страторској служби руских царева из пера ништа мање него 13 странаца. То су: 1) изасланик цара Максимилијана II, принц *Daniel von Buchau*, који је био у Москви 1576. и 1578; 2) енглески географ *Richard Haklyut*, који је писао око 1584; 3) енглески посланик *Giles Fletcher*, који је видео литију године 1589; 4) дански принц Јован, који је посетио Москву око 1604; 5) Француз *Margeret*, који је 1600—1606 био у руској служби; 6) Линебуржанин *Konrad Bussow (Martin Behr)*, који је у првој деценији XVII века био двапут у Москви — најпре по налогу шведског а затим по налогу пољског краља; 7) *Petrus de Erlesunda*, који је као изасланик шведског краља Карла IX боравио у Москви 1608. и 1611; 8) *Adam Olearius*, који је посетио Русију 1633, 1636. и 1638; 9) барон *Augustin von Meyerberg*, који је 1661. био у Москви са изасланством цара Леополда I; 10) Енглез *Samuel Collins*, који је 1660—1666. био лични лекар цара Алексеја Михаиловича; 11) *Guy Miège*, који је 1664. био у Москви са изасланством енглеског краља, Чарлса II; 12) ђакон *Павле* из Алепа, који је 1656. и 1666. пратио антиохијског патријарха у Москву; 13) холандски посланик *Konrad van Klenk*, који је 1676. био у Москви.

[28] *R. Holtzmann*, Hist. Zeitschr. 145, стр. 331, само кратко напомиње како је страторска служба доспела у Москву „свакако са Истока", што међутим, као што ћемо видети, није тачно.

из Цариграда. А. Дмитријевски је недавно из једног рукописа IX—X века публиковао обред по којем је цариградски патријарх обично прослављао Цвети.[29] Према томе би патријарх после јутрења најпре остајао неко време у мутаторију цркве св. Софије, док би се чланови његовог клера упутили у цркву 40 мученика да је припреме за патријархов дочек. „У одређени час патријарх онда облачи свечану одежду и, држећи у једној руци животворни крст а у другој мирисним цвећем украшену палмову гранчицу, излази из цркве, покрива главу велом, узјаше коња и крене у цркву 40 мученика, док црквени хор запева тропар 'Опште васкресење'. Патријархови архонти, епископи, свештеници и певци . . . иду пешке испред патријарховог коња, носећи палмове гранчице и крстове и певајући празнички тропар.“ Стигавши у цркву 40 мученика патријарх ту освећује палмове гранчице и дели
[197] их народу. Из цркве 40 мученика упути се пешке, са литијом пред којом носе крст Константина Великог, до Константиновог кипа и одатле натраг у цркву св. Софије, где служи литургију. Свечаност се завршава гозбом код патријарха.

Веома је упадљиво што отприлике истовремена Књига о церемонијама Константина VII ништа не казује о литијама на Цвети. У старијој науци, која није познавала текст што га је Дмитријевски објавио, ћутање Књиге о церемонијама важило је као доказ да таквих литија у Византији није било. У ствари, то се ћутање објашњава једино чињеницом да цар Византије, како потврђује и наведени текст, није учествовао у литији на Цвети. Јер, Књига о церемонијама Константина VII бележи само оне церемоније којима присуствује цар, то јест, даје обавештења само о томе како је цар прослављао Цвети и прелази преко црквене церемоније у којој цар у овом случају није суделовао. Док је патријарх, подражавајући Христа, у пратњи свештенства, у свечаној литији јахао од цркве св. Софије до цркве 40 мученика, цар је остајао у свом дворцу и ту, како Књига о церемонијама показује, прослављао празник са својим дворанима, делећи палмове гранчице својим чиновницима и присуствујући служби божјој само у дворским црквама.[30] Такво упадљиво држање цара, који иначе није пропуштао ниједну значајну црквену свечаност, објашњава се сасвим просто, како је већ

[29] *А. Дмитриевский*, Хождение патриарха константинопольского на жеребяте в неделю Вайй в IX и X веках, Сборник статей в честь А. И. Соболевского (Сборник отд. русск. языка и слов. Акад. Наук СССР CI, бр. 3, 1928) 69 и д.

[30] De Caerim. 171 и д.

Дмитријевски уочио: царева појава у литији на Цвети довела би га у положај да поред патријарха на коњу мора пешке да иде. На то један византијски цар није могао пристати, а да и не говоримо о вршењу страторске службе. Више је волео да себе сасвим искључи, па се затварао иза капија свог дворца.

Као што је, у раније приказаном случају, византијски цар Јован Кантакузин, с обзиром на своје високо достојанство римског цара, остао у кући, док је српски краљ похитао у сусрет свом архиепископу и услужио га као стратор, тако је и на Цвети, када су руски цареви својим „жезлоносним рукама“ водили патријарховог магарца за узду, цар Византије — пазећи на своје достојанство — остајао у својој палати, далеко од свечаности коју је његов народ напољу светковао. Цар и патријарх Цариграда прослављали су Цвети одвојено и свак на свој начин, и отуд ми за Цариград из истог доба имамо два потпуно различита обреда у празновању Цвети: један је одређен за црквену употребу, други за царски двор.[31] Та важна сазнања доносе нам обред цариградске цркве о празнику Цвети, који је објавио Дмитријевски, и његово поређење са описом прославе Цвети у Књизи о церемонијама Константина VII. Још једном видимо сасвим јасно колико се држање византијских царева разликује од држања осталих средњовековних владара. Али, нећемо се моћи [198]
сложити са Дмитријевским кад он у цариградском обреду жели да види узор руских литија на Цвети. Довољно је да тај обред упоредимо са горе описаним начином руске прославе Цвети, па да сместа увидимо да је — чак и не узимајући у обзир различито држање руских и византијских владара — сличност између та два обреда сасвим малена, а разлика веома велика.

Друкчије испада поређење руских литија на Цвети са јерусалимским обредом који се у свакој појединости ослања на текст јеванђеља. Леп опис јерусалимског обреда за прославу Цвети даје фрањевачки монах Каремус, који је свету земљу посетио у XIII веку. Према том опису, јерусалимски патријарх запути се сваке године на Цвети, у пратњи свештенства, ходочасника и јерусалимских становника, у Вит-

[31] Како је *Дмитриевский*, н. д. 70 показао, у Цариграду је обичај приређивања литија на Цвети, ради успомене на Христов улазак у Јерусалим настао најдоцније у IX веку. У позновизантијско доба, међутим, чини се да више није постојао. У церемонији коју Псеудо-Кодин, 67 и д. (Bonn) даје за Цвети, цар и патријарх учествују заједнички, а иду обојица пешке. Уп. и Pachymeres I, 293.

фагу где, пољубивши свето тле, очита молитву и одржи проповед својој пастви. Затим ђакон прочита одговарајући текст из јеванђеља по Матеју; после речи: „Исус посла два ученика говорећи им" (Мат. 21, 1—2), патријарх се обраћа двојици монаха и каже: „Идите у село што је према вама . . ." (Мат. 21, 2), на шта ђакон чита текст јеванђеља до краја. У то се враћају двојица монаха водећи магарицу. „Архијереј узјаше магарицу и преко Маслинове горе крене у Јерусалим, у пратњи свештенства и осталих верника, који пут пред њим посипају гранчицама и цвећем, простиру хаљетке и слично јеврејској деци певају Осану. „Поворка стане пред црквом св. Спаса у Јерусалиму. „Ту архијереј сјаше са магарице и у цркви по свима прописима служи литургију, која се завршава благосиљањем народа."[32]

Сличност између овог обреда и познате нам московске церемоније заиста је изванредно велика. То важи већ за старији, а особито пак за ревидирани московски обред XVII века који, уколико посматрамо само црквену страну светковине, показује скоро потпуну истоветност са јерусалимским обредом. Поред опште сродности, у јерусалимском обреду излазе нам пред очи и све карактеристичне појединости које се поново јављају и у московском обреду: ђакон чита јеванђеље по Матеју, патријарх одашиље двојицу монаха, улазак на магарцу (одн. на коњу прерушеном као магарац), хаљетци прострти путем, Осана итд. Према томе не може бити никакве сумње да је московска литија на Цвети настала по угледу на јерусалимску.[33] Пошто су се у московском обреду с временом биле појавиле неке неправилности (као двострука опходња или то што патријарх чита јеванђеље — в. горе), обред је у XVII веку поново упоређен са јерусалим-
[199] ским и ревидиран према њему. Намеће се претпоставка да се то збило у вези са општом ревизијом руских црквених обреда под царем Алексејем Михаиловичем и патријархом Никоном, јер карактеристично је да на ревидирани обред наилазимо први пут у 1656. години.[34]

Али, у једном веома битном погледу, московска церемонија на Цвети темељно се разликује како од цариградског тако и од јерусалимског обреда, јер попут цариградског, ни



24. Христов улазак у Јерусалим, фреска из манастира Дечана.

[32] Наведено код *Никољског*, loc. cit. 74 и д.

[33] Утолико се треба држати старог мишљења *Никољског*, loc. cit. 45 и 75. Деле га *В. Савва* loc. cit. 174 и *Н. Красноселцев*, К истории православного богослужения (Казань 1889) 58.

[34] Уп. *Дубровский*, Патриаршие выходы, Чтения в Имп. Общ. Ист. и Древн. Росс. 1868, стр. 7 и д.



25. Јеванђелисти Лука и Матеј, фреска из Каранли Килисе, Кападокија (Фото Тасић).

јерусалимски обред не зна за страторску службу коју срећемо у московској церемонији. Док су у Цариграду вршење страторске службе од стране представника световне власти начелно одбијали, у Палестини она већ зато није била могућна што се та некадашња византијска област од VII века трајно налазила у власти неверника; па ни јеванђеље, од којег полази јерусалимски обред, не пружа за то ни најмањег ослонца, тако да јерусалимски патријарх није тражио чак ни од неког свог духовника или слуге да му води магарца, као што ни магарицу на којој је сам Христос, према јеванђељу, ујахао у Јерусалим нико није водио.

Из Јерусалима је московска Русија могла дакле да позајми само церемонију уласка црквеног поглавара, али не и страторску службу владареву, која московском обреду даје посебан историјски значај. Изгледа, међутим, да су у Москви управо том чину придавали нарочиту вредност, јер га срећемо и у новом руском обреду из XVII века, мада је тај ревидирани обред, као што смо видели, у сваком другом погледу тежио најстрожем наслањању на јерусалимски узор и одбацио све што је било неспојиво с њим. Међутим, страторска служба владара задржана је у Москви до краја, иако није налазила ослонца ни у јеванђељу ни у јерусалимском обреду. Штавише, московски синод 1678. године поставио ју је управо као предуслов за одржање церемоније, јер један од његових аргумената за забрану литија на Цвети изван престонице била је напомена да литијама у провинцијским градовима не присуствује цар. У чему је био посебан смисао царевог учествовања у литији у виду архијерејевог стратора посведочују одлуке московског синода из 1678. веома упечатљивим речима. Приређивање литија на Цвети „лепо је и достојно хвале, особито кад наши благочастиви самодршци изволе (да суделују), да би правоверном народу показали своју скрушеност и преданост пред Господом Исусом Христом, јер они су најсмерније усвојили обичај да, чим патријарх за успомену на улазак Господа у Јерусалим узјаше магарицу, понизе своју царску величину и жезлоносним рукама додирну узде оне магарице и чак је поведу до цркве. Зато је то дело достојно хвале, јер многе људе троне скрушеност земаљског владара“.[85] Обављајући страторску службу патријарху, који је приликом литија на Цвети представљао Христа, московски владари повиновали су се, дакле, истим побудама које су подстакле и западне владаре да наследнику св. Петра врше страторску службу.

[85] Акты Археогр. Експед. IV, бр. 223.

То није никако чудо, јер извор овог обичаја исти је и
[200] ту и тамо: *како на Западу тако и у Москви, страторска служба угледа се на тобожње страторско служење Константина Великог у Константиновој даровници.*

Ова чињеница објашњава и позну појаву страторске службе у Русији, где се за Константинову даровницу сазнало релативно доцкан. Најстарији руски рукопис који садржи словенски превод Константинове даровнице припада XV веку.[36] Тек око 1500. продиру идеје Константинове даровнице у руску књижевност да би ту убрзо стекле већи значај и распрострањеност.[37] Константинову даровницу примењује руско свештенство особито у борби за очување црквеног поседа. Најстарији руски извор који се позива на Константинову даровницу јесте тзв. „Слово кратко" за одбрану црквеног поседа.[38] Тај важан спис, који се и иначе користи латинским изворима[39] и у западњачком смислу залаже за првенство духовне власти над световном, саставио је — како су новија истраживања показала — доминиканац Вењамин године 1497. на подстицај новгородског архиепископа Генадија.[40] Неколико година доцније потеже се Константинова даровница већ на једном црквеном сабору: московски синод из 1503. позива се на Константиново даривање насупрот великом кнезу Ивану III, који је после потчињавања Новгорода одузео велик део новгородских црквених и манастирских добара, па је и московском црквеном поглаварству приступио са плановима секуларизације.[41]

Сличним поводом позива се на Константинову даровницу и један од најистакнутијих руских црквених поглавара

[36] Рукопис московског Публ. Музеја, Ундољски, бр. 1, f. 423 v.-429 r. Уп. *А. Павлов*, Подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру в полном греческом и славянском переводе, Виз. Врем. III (1896) 38.

[37] У Русији је Константинова даровница стекла далеко већи значај него у Византији; уз то пре Петровог доба нико ту није ни посумњао у њену аутентичност, док је у Византији, понекад оспоравана већ у XV веку. Уп. *Павлов*, Виз. Врем. III, 36 и д.

[38] Штампано код *А. Н. Попов*, Библиогр. материалы XXI (1902). Цитат из Константинове даровнице наведен је код *А. Павлов*, Виз. Врем. III, 42 и д.

[39] *А. Горский* и *К. Новоструев*, Описание рукописей Синод. Библ., II, 3 (Москва 1862), бр. 320, стр. 609 и д.

[40] *А. Седельников*, К. изучению „Слова кратка" и деятельности доминиканца Вениамина, Изв. Отд. Русск. языка и слов. Акад. наук СССР, 1925, XXX, стр. 205—225.

[41] *А. Павлов*, Виз. Врем. III, 41 и д. са нап. 2, и Исторический очерк секуляризации церковных земель в России (Одесса 1871) 42 и д.

XVI века, московски митрополит Макарије, који је, пре него што је позван у Москву (1542), дуже времена био архиепископ Новгорода (од 1526). Ради одбране црквеног поседа упутио је око 1550. цару Ивану IV писмо у којем од речи до речи наводи велики део Константинове даровнице. Указује цару, између осталог, и на тобожњу страторску службу Константина Великог, цитирајући одговарајући пасус на следећи начин: „Узде његовог (папе Силвестра) коња држали смо својим рукама у част св. Петра, служећи му као његов коњушар. Наређујемо да се исти обред и обичај одржава
на литијама и указује свим бискупима после њега, такође [201]
по примеру нашег царског величанства."[42] Таква поука није могла да остане без дејства на младог, импулсивног и страсном вером прожетог цара. Ако је први хришћански цар, апостолу равни Константин, вршио страторску службу свом духовном оцу, папи Силвестру, из тога је сам по себи произлазио закључак да и Иван IV треба да укаже исту част свом митрополиту и духовном оцу. Тај закључак наметао се утолико више што — према верзији у којој је митрополит Макарије пренео цару текст — Константин Велики није само обавио страторску службу папи Силвестру него је и за будућа времена изриком наредио указивање те части. Уз то се овде такође јасно разабирало да се ово има обављати на литијама.[43] Да је Иван IV заиста вршио страторску службу,

[42] Макаријево писмо („Одговор цару Ивану Васиљевичу на основу божанских правила о непокретним црквеним стварима посвећеним Богу ради стицања вечних добара") објављено је код *Тихонравова*, Летопис русск. литер. и древн. V, 3, стр. 129 и д. Та публикација ми је, на жалост, недоступна, па цитирам по *Дьяконову*, Власть московских государей (Петроград 1879) 128, нап. 1. Један део пасуса који Макарије наводи из Константинове даровнице ушао је и у списе чувеног „Стоглавог" сабора из 1551; пасус о страторској служби ту се, међутим, не наводи. Уп. Стоглав, погл. 60 (Кожанчиков, Петроград 1863, 188 сл.).

[43] У Constitutum Constantini дотично место гласи: frygium vero candido nitore splendidam resurrectionem dominicam designans eius sacratissimo vertici manibus nostris posuimus, et tenentes frenum equi ipsius pro reverentia beati Petri stratoris officium illi exhibuimus, statuentes, eundem frygium omnes eius successores pontifices singulariter uti in processionibus. Ad imitationem imperii nostri... (*Mirbt*, Quellen zur Gesch. des Papsttums, 1924, стр. 112). По томе стоји и у најстаријем, у Русији познатом словенском преводу Константинове даровнице, који се налази у поменутом рукопису московског Публичног музеја (Ундољски, бр. 1) из XV века и очигледно је јужнословенског (српског) порекла: Мы вѣнець мѣсто сего, лицемъ бѣлѣишимъ свѣтлое въскр҃есеніе Г҃не назнаменавше, с҃щеннѣишомꙋ его връхоу своими роуками възложихомъ. и бръзды коневи его дръжаще ѡ чьсти блаженнаго

[202] и то управо у оквиру литија на Цвети сасвим јасно доказују наведени извештаји иностранаца.

Тако на једном лепом примеру видимо како је Константинова даровница у Москви деловала већ у XVI веку, много пре времена патријарха Никона, које представља врхунац њеног утицаја у Русији. Занимљив, али досад једва запажен је особити удео који у пропаговању Константинове даровнице у Русији припада Новгороду, тој западним клицама најјаче зараженој руској области, која је и после свог покорења задуго остала духовно посебно тело у Московском Царству. Стога не изгледа нимало случајно што наша прва вест о страторској служби у Русији потиче из Новгорода. Јер, ако се страторска служба појавила у Москви тек под митрополитом Макаријем и на његов подстицај, онда се по себи истиче првенство Новгорода, где је тај обичај, као што смо видели, посведочен већ за годину 1548. и те године забележен не као ново уведен него као већ познат обред. Једва може бити сумње да је он ту вршен већ под епископатом Макарија, који је тек године 1542. заменио новгород-

Петра, конюшего сан(ом)ъ емȣ себе дахомь, възаконополагающе тотъ вѣнецъ всѣмъ его прѣемникомь по единомȣ носити въ происхожденїихъ въ оуподобленїе цр҃тва нашего (А. Павлов, Виз. Врем. III, 79). Међутим, превод који Макарије цитира — поред других мање значајних одступања — уместо: тотъ вѣнецъ... носити, има: того чина и обычая... творити, тако да тај пасус овде гласи: Браздѣ коня его своима рукама држащи ради чести блаженнаго Петра, конюшьскимъ саномъ дахомся ему. Повелѣваемъ того же чина и обычая всѣмъ иже по немъ святителемъ творити въ поѣздѣхъ своихъ по подобїю нашего царства (према *Дјаконову*, loc. cit. 128, нап. 1). Ова верзија прихваћена је затим и у Крмчији патријарха Никона (в. *А. Павлов*, Виз. Врем. III, 79). Изванредно привлачан задатак којем се у овом тренутку, услед недостатка помоћних средстава, не можемо подврћи, било би текстуелно критичко упоређивање цитата из Константинове даровнице који се могу наћи у руској књижевности XVI и XVII века, ради утврђивања односа између појединих споменика тадашње руске литературе. Али можемо већ и сад рећи на основу малопре наведених текстова: у пасусу о тобожњој страторској служби Константина Великог, који већ представља уметак у један фалсификат, дакле тако рећи двострук фалсификат, неки руски преводилац извршио је још једно фалсификовање, јер наређење садржано у завршној реченици није повезао са ношењем фригијума него управо са вршењем страторске службе. Колико је при овом извитоперавању оригиналног текста имала удела нека јасна намера, а колико омашај језичког знања које се спотакло о реч „phrygium“, тешко разумљиву за једног Руса, то нек остане нерешено. У сваком случају, извештај о страторској служби коју је Константин тобоже обавио сада је изгледао поткрепљен наређењем апостолу равног цара да се та иста служба и у будуће врши приликом литија, а тиме је дејство тог навода било огромно појачано.

ско архијерејско седиште московским. Када је Макарије око 1550. младог цара Ивана поучио о страторској служби коју је Константин Велики тобоже вршио и наредио, он се зауздимао за један обичај који је без сумње познавао већ из Новгорода, па је хтео да га уведе и у Москву. Није нимало невероватно да је литије на Цвети и са њима повезану страторску службу у Новгороду такође увео тај исти Макарије, јер му је новгородски архиепископски престо поверен, већ године 1526. пошто је од 1509. био упражњен.

У сваком случају стоји да је страторска служба у Новгороду у вези са литијом на Цвети године 1548. забележена као већ добро познат обичај, да је 1542. из Новгорода у Москву позвани митрополит Макарије око 1550. поучио цара Ивана IV о тобожњој страторској служби Константина Великог, и да се, опет у вези са литијом на Цвети, обављана страторска служба московских владара — о којој Херберштајн у време Василија III још ништа не зна — у белешкама иностранаца редовно помиње од времена Ивана IV. Свакако неће изгледати одвећ смело ако ми из таквог стања ствари изведемо закључак да је у Русији страторска служба владара уведена под утицајем Константинове даровнице, и то да се најпре одомаћила у Новгороду а затим, посредовањем митрополита Макарија, пренела у Москву. Исти тај Макарије, који је извршио прво крунисање цара у Русији и свакако може да важи као прави иницијатор тог историјског чина,[44] био је дакле и први руски црквени поглавар који је од свог владара примио страторску услугу. Карактеристично је за теократску московску Русију да је страторску службу ставила у оквир једне црквене светковине, верујући уосталом да и у томе следи — погрешно схваћену — наредбу Константина Великог.[45] Отуда је произишао [203]

[44] Тако тачно: *Е. Голубинский*, История русской церкви II, 1 (Москва 1900) 767 и д.

[45] Изван тог оквира, страторска служба владара у Русији није позната. Истина, у Никоновом житију пише поводом његовог проглашења за патријарха 25. јула 1652 (издање Воскресенског манастира, стр. 34): „Новоизабрани патријарх свечано је ушао по обичају на магарцу, којег је цар лично водио.“ Али како *Гиббенет*, Истор. исследование дела патриарха Никона, I (1882) 17, тачно истиче, овом једином, сасвим усамљеном саопштењу, не може се поклонити вера, јер у извештају — сачуваном у руском државном архиву, а исправљеном руком самог цара Алексеја Михајловича — о Никоновом проглашењу за патријарха, где је цела церемонија описана у свима појединостима, нема ни помена о таквом царевом поступку.

чудан спој једног обичаја позајмљеног из западњачких извора са црквеним обредом преузетим из Јерусалима.[46]

Пошто смо то утврдили, неће ни бити тешко решити питање порекла стратогске службе Стефана Душана. Исто као и западњачки владари пре њега, а руски после њега, веровао је и Душан да следи пример апостолу равног Константина када је свом архиепископу указао част стратогске службе. Што је као први међу српским владарима вршио ту службу објашњава се сасвим једноставно чињеницом да је био први српски владар који је знао за Константинову даровницу. Познавао ју је из Синтагме Матије Властара, оне чувене — 1335. у Солуну састављене — правне компилације која између осталог доноси и један део Константинове даровнице у слободној парафрази наводећи пасус о тобожњој стратогској служби Константина Великог на следећи начин: ἡμεῖς δὲ στράτωρος ὀφφίκιον ὑπελθόντες, καὶ τὰ χαλινὰ τοῦ ἵππου αὐτοῦ κατέχοντες, τῆς αὐλῆς τῶν ἱερῶν αὐτοῦ ἔξιμεν ἀνακτόρων, αἰδοῖ καὶ φόβῳ τοῦ κυρίου μου τοῦ ἁγίου συνεχόμενος Πέτρου.[47] Као што су руски цареви, који су у предоченом им тексту нашли реч „процесије" (in processionibus — въ поѣздѣхъ), својим митрополитима и патријарсима обављали стратогску службу у оквиру литија на Цвети, тако је и Душан, нашавши у тексту Матије Властара реч „двориште" (τῆς αὐλῆς — изъ двора), у оном нама познатом случају част стратогске службе свом архиепископу заиста указао у дворишту краљевске палате.

Као што је познато, Синтагма Матије Властара преведена је на српски по наредби Душановој, па је у српском правном животу одиграла велику улогу како у потпуном преводу тако и у накнадно, за употребу судија, приређеном
[204] скраћеном издању.[48] Досад се претпостављало да је Душан тек после заузећа Сера (септембра 1345) упознао и дао пре-

[46] Познато је да је Макгрије још као новгородски архиепископ одржавао особито тесне везе са Јерусалимом (уп. *Каптерев*, Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством, Палестинский Сборник XV, 1, стр. 8; *Голубинский*, loc. cit. 761 и д.), па, према напред изложеном, не може бити никакве сумње да је он већ тада познавао Константинову даровницу. О Макаријевој повезаности са духовним струјањима у Новгороду упор. *Н. Андреев*, Sem. Kond. 5, 215.

[47] G. A. Rhalles et M. Potles VI (1859) 261.

[48] Потпун српски превод познат је данас из 20, а судијама намењени скраћени превод, у којем Константинова даровница наравно није садржана, из 16 рукописа. На то се надовезују још 10 рукописа у којима је Синтагма у доцнијој преради спојена са тзв. Ју-

вести Синтагму.[49] Као мален узгредни принос нашег истраживања нек овде буде забележена чињеница да познанство са овим правним спомеником, толико значајно за великог српског владара, пада у раније време. Јер, из околности да је Душан већ приликом састанка са Јованом Кантакузином године 1342. архиепископу Јоаникију указао част стратогске службе по узору Константинове даровнице, неумитно се намеће закључак да је већ тада познавао Властареву Синтагму, можда посредством тог истог Јоаникија, потоњег првог српског патријарха. Према томе и српски превод Синтагме свакако пада у раније време него што је досад претпостављано.

Видимо, дакле, како се у разним областима хришћанског света владарева стратогска служба појављује у сасвим различитим временима, али увек у вези са Константиновом даровницом, и то чим се за њу сазнало: на Западу, истовремено са постанком фалсификата, поп Пипином, у Србији под Стефаном Душаном, у Русији под Иваном IV. Велики временски размак између појаве стратогске службе у те три земље само је одраз разлике у времену упознавања са Константиновом даровницом.

Исто толико значајно као заједничност извора и истоврсност његовог првог дејства јесте и разлика у даљем развоју на Западу и на Истоку. На Западу су чак премашили узор из Константинове даровнице и стратогској служби додали још и службу придржавања стремена. У Србији и у Русији, напротив, задовољили су се стратогском службом описаном у Константиновој даровници, и то су у Русији — што је карактеристично — стратогску службу обављали владари само у оквиру чисто црквене церемоније. Трећи тип представља, напослетку, Византијско Царство, које је за Константина Великог имало свакако још веће поштовање него сви остали, али ипак није следило његов тобожњи пример, јер је вршење стратогске службе изгледало неспојиво са царским достојанством, како је оно схваћено у Византији.

стинијановим закоником (уп. *А. Соловјев*, Законодавство Стефана Душана, 1928, стр. 77). Пасус који нас занима гласи у потпуном српском преводу: Мы же стратор'скыи сань на се вьзлож'ше и брьзды конꙗ ѥго дрьжеште, изь двора свештен'ныихь ѥго домовь изведохомь стоудомь и страхомь Господа моѥго светаго сьдрьжими Петра (Матије Властара Синтагмат, изд. Ст. Новаковић, 1907, стр. 275).

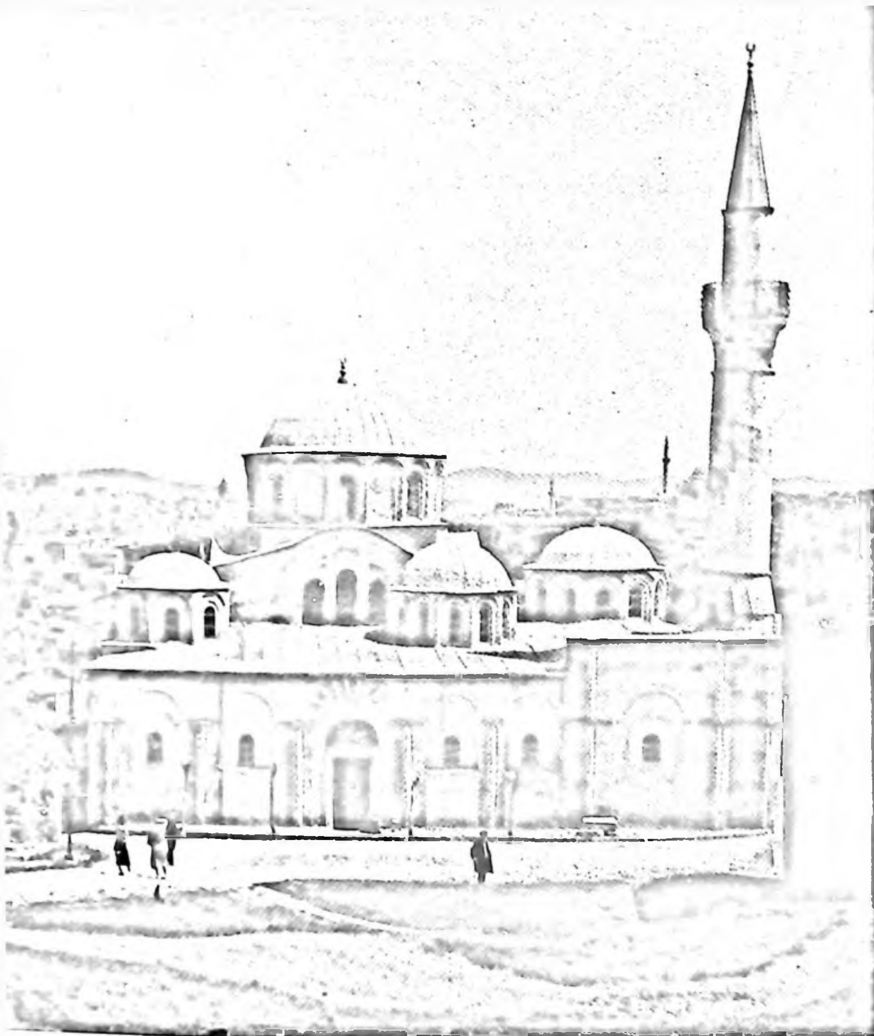
[49] Уп. *Ст. Новаковић*, Матије Властара Синтагмат (1907) XXXI sq., и *Соловјев*, нав. место 77.

Та три различита држања — одбијање „Константиновог" наређења у Византији, придржавање у православним словенским земљама и надмашење на Западу — казују више него читаве књиге о различности односа између царства и свештенства у западном, словенском и византијском свету. Оно што Западу још није било довољно, Византији је већ било превише. Словенски владари држали су се, пак, средине између тих двеју крајности.

Наслов оригинала: Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt, Seminarium Kondakovianum 7 (1935) 187—204.

Превела *Вера Стојић*





27. Црква Манастира Хора из XIV в. (Кахрије џамија), Цариград.

← 26. Теодор Метохит са моделом своје задужбине, цркве Хора. Мозаик у цркви Хора (Кахрије џамија), Цариград.

КРИТИКЕ

1.

E. J. Martin, A History of the Iconoclastic Controversy, London, Society for promoting christian knowledge, s. a. (1930) XII, 282 стр. XX.

Главна заслуга ове књиге, која даје добродошао прилог [382] историји иконоборства, састоји се у темељном проучавању теолошке литературе која се односи на питање икона. Византијска и западњачка учења о икони, од којих мора да пође истраживач иконоклазма, аутору су добро позната. Али, овом раду недостаје то што његов аутор, долазећи очигледно са подручја тзв. историје религије (имамо од њега књижицу о Јулијану Апостати и другу о Храмовничком реду), није сасвим одомаћен на тлу византијске историје. Опште представе о Византијском Царству, како га он замишља, не премашају битно схватања Е. Гибона, с којим се непотребно често упушта у дискусије; цео његов став је рационалистичко-просветитељски, тј. за разумевање једног културноисторијског проблема из византијске области најнеподеснији који се уопште може замислити: „сујеверје" источне цркве, над којим стално уздише, заклања му све остало.

Историчар Византије прочитаће са извесним чуђењем општа уводна разматрања (глава I) и следећи одељак о крају VII века (глава II), где се између осталог износи како је после Јустинијана потпуно нестао сваки утицај Византијског Царства на европски свет због његове „слабе динамичне и творачке снаге" (стр. 6) и како се после Ираклијеве смрти Царство 70 година налазило већином у стању анар-

хије (стр. 7). Василија I аутор проглашава просто-напросто Словеном (стр. 8), па и Бугари, који у VII веку упадају преко Дунава, појављују се као Словени, и томе слично.

Са гл. III (стр. 12—37), која расправља о избијању иконоборства, налазимо се на нешто сигурнијем тлу. Додуше,
[383] уводно дат преглед извора (стр. 12—16) могао би да буде нешто потпунији, а ауторови библиографски подаци о савременој литератури показују изванредно много празнина. Од публикованих теолошких списа патријарха Нићифора наведени су само они који су штампани у Патрологији Миња. Најраније изјаве о иконоборству у ствари не пружају беседе Јована Дамаскина, него писма патријарха Германа, која не би смела да недостају у једном списку изворâ за историју иконоборства. Исто важи и за Нутесију Георгија Кипранина (изд. *Б. Мелиоранский*, Записки ист.-фил. фак., Петроград 1901). Потпуности ради требало је навести и Στηλευτικὸς λόγος (Migne P. Gr. 96, 1348 и д.) који — како је Мелиорански показао на наведеном месту — потичу из пера Јована Јерусалимског. Непрецизни су подаци о Epistola ad Theophilum која су, као што је познато, написали источни патријарси убрзо после Теофиловог доласка на власт (а не 847, пет година после његове смрти). Мартин на истом месту заузима став и према хронолошком проблему Теофанове хронике и придружује се — мада не без колебања и са оправданом скепсом у погледу Бјуријеве теорије о подвостручењу индикта под Лавом III године 726 — решењу које су предложили Бјури и Ибер, гради дакле своју хронологију на Теофановим наводима *година*. Услед тога су хронолошки подаци ауторови, као и већине радова из последњих тридесетак година о том предмету, за године 726—775. погрешни; јер, како сам показао на другом месту, треба се држати Теофановог рачунања *индикта* а не година.[1] Ту, као

[1] Cf. Die Chronologie des Theophanes im 7. und 8. Jh., Byz.-Neugr. Jahrb. 7 (1930) 1 sq. (в. СД књ. III, стр. 225 сл.). Нека ми буде допуштено да овде исправим једну грешку која ми се поткрала на нав. месту, стр. 33 и д., мада та грешка нема посебног значаја за основни проблем Теофанове хронологије који ту обрађујем. Морамо се, наиме, држати тога да је Анастасије оборио Филипика 3. јуна 713 (не 714, како сам на нав. м. претпоставио), јер Agatho, Mansi XII 193 B, изричито каже да је Филипик свргнут на Духове XI индикта. Ова вест, на коју је упозорио *Moravcsik*, Ungar. Jahrb. 10 (1930) 67, заслужује преимућство над Теофановим наводима (383, 5 и 386, 14) које сам ја следио, а по којима је Филипик владао више од две године. Према томе се код Теофана први прелаз са погрешног на правилни хронолошки систем не збива (како сам претпоставио на нав. м. 47 д; в. СД књ. III, 261) тек у годинама 6205—6207, него већ 6203—6204, и то управо

и другде, Мартиновој књизи шкоди и околност што он није употребио ни једно једино руско или уопште словенско дело.

Приказ иконоборства М. започиње тврђењем да је Лав III грандиозном реформаторском делатношћу обновио царство — представа која је, додуше, још широко распрострањена, али лишена сваке основе (в. моја излагања у B. Z. XXX 394 и д; в. СД књ. III, стр. 30 сл). Да је, уосталом, повољан суд Никејског васељенског сабора о Лаву III и Константину V превиђен, како тврди М. на стр. 17, није тачно: један од тројице аутора које М. наводи као литературу за то пог- [384]
лавље, Charles Diehl (Cambr. Med. Hist. IV, 1923, 1), веома одлучно указује на то сведочанство,[2] али у ствари том сведочанству не би требало придавати већег значаја (в. моја излагања на нав. месту 399, нап. 1. — уп. СД књ. III, стр. 35 нап. 16); реформаторска делатност иконоборачких царева само је легенда. У једној битној тачки М. уосталом, с правом одступа од те легенде, када на стр. 28. тачно указује да укидање манастира није — како се често тврди — могао да буде циљ иконоборачке политике, јер је борба против монаштва покренута тек 35 година после избијања иконоборства. Али, будући да се он у свим другим тачкама чврсто држи легенде, ни он не даје задовољавајуће решење питања о томе каквим се побудама руководио Лав III кад је започињао борбу против икона. Ауторова објашњења, у том погледу, пуна су противречности; напослетку прибегава формули: комбинација „азијског монотеизма“ са строгом реформаторско-социјалном политиком. Религиозне побуде не треба претпоставити код Лава III, јер „верски фанатик на престолу је веома редак феномен, а само фанатизам може религију да учини оруђем насиља“ (стр. 27). Црквенополитичке побуде такође не би имале удела, јер сукоб између цркве и државе у Византији уопште није био могућан, бар не пре Теодора Студита, који је у Цариград унео нову цркзбог тога што Теофан, који пад Јустинијана II још погрешно ставља у годину 710—711 (A. M. 6203), а Филипиков већ правилно у годину 712—713 (A. M. 6205), даје Филипику годину дана више него што је он стварно владао, па време Филипикове владавине расподељује на два уместо на три годишња одсека и његово свргнуће описује — уместо у првој — у другој светској години после пада Јустинијана II.

[2] Осим ове Дилове расправе наводе се само још *A. Lombard*, Constantin V, и чланак *К. Шенка* (Schenk) у B. Z. 5; њега аутор назива: H. Schenke. Узгред буди речено такође да се у општој библиографији наведени рад Паргоаров (Pargoire) не назива L'empire byzantine (sic!), него L'église byzantine.

венополитичку теорију. На ова објашњења бих ставио само примедбу да учење по којем црква треба да остане слободна од сваког мешања државне власти не представља само квинтесенцију говора Јована Дамаскина него су га веома одлучно излагали већ Максим Исповедник, па чак и Атанасије Александријски и Јован Златоусти; далеко од тога да би била изум студита, та замисао је стара колико и симбиоза цркве и државе.

Што се тиче кратког приказа историјског тока иконоборства под Лавом III (стр. 30—36), ја бих овде, како не бих морао да се упуштам у све — делимично веома замршене — појединости, упутио на моја дотична излагања у Mélanges-Diehl I 235 и д. (в. у овој књизи, стр. 121 и д.) особито и за питање аутентичности писама Григорија II Лаву III, која М. у једном кратком екскурзу (стр. 36 и д.), на основу аргумената које истичу Дишен, Хоџкин и Герар, одбацује као фалсификате. Али, не смеју остати без приговора хронолошке недоследности у овом одељку, које се не ограничавају на грешке настале услед придржавања хронолошког система Бјурија и Ибера. Пре свега, упадљиво је што М. Еклогу на стр. 35 ставља у годину 740, а на стр. 26, нап. 3, у годину 739, док је она стварно проглашена 726, као и што први говор Јована Дамаскина на стр. 35 датује 727/728, а две странице даље ставља његове говоре у године 726, 730. и 732 (при чему још треба напоменути да за иоле тачније датовање трећег говора стварно недостаје сваки ослонац).

Знатно је боља глава IV (стр. 38—71) посвећена ико-
[385] ноборству под Константином V. Приказ почива на доста темељном познавању историјских, хагиографских и теолошких извора, и даје јасну и у целини сасвим тачну слику о византијском иконоклазму у доба његовог врхунца. Треба посебно истаћи тачно сазнање да су се у иконоклазму Константина V криле монофизитске тенденције. Аутор је потпуно у праву и кад одлучно наглашава чињеницу да Константин V у својим иконокластичким списима цело тежиште помера на христолошка питања. Али, нетачно је тврђење на стр. 48. да списи Јована Дамаскина, Германа и Григорија II још не садрже никакве христолошке аргументе. Повезивање питања икона са христолошком догматиком излази напротив сасвим јасно на видело не само код свих тих аутора него је познато већ са краја VII века (уп. моја излагања у: Seminarium Kondakovianum I 35 и д.; у овој књизи, стр. 148 и д.). У појединостима треба уз ову главу забележити још и следеће. Константин V није

719 (стр. 42) него 720. крунисан за цара. Да Јован Дамаскин у време иконокластичког сабора више није био жив (стр. 53, нап. 2), није додуше невероватно, али се не може ни поуздано тврдити, јер уопште немамо вести о датуму његове смрти. Сасвим наопако је на стр. 57, нап. 3, поређење речи νεωτερίζων (= новатор), чије је значење потпуно јасно, са термином бољшевик са којим ни суштински ни језички нема ничег заједничког. Најважнији датуми у животу Стефана Новог могу се — како је показао *Васильевский*, Труды II 1, стр. 297 и д. — одредити тачније него што М. претпоставља на стр. 55 и 59: Стефан је рођен у августу 715. а умро је мученичком смрћу крајем 765. Да се у доба његовог мучеништва још налазила икона св. Теодора на улицама Цариграда (како Vita Stephani извештава), није толико невероватно (стр. 59, нап. 2), ако се помисли да су према истом житију (Migne, P. G. 100, 1171) ликовне представе шест васељенских сабора, изложене у једној од најпрометнијих улица престонице, уклоњене тек после сабора 754. године, и, пре свега, да је према Теофану (стр. 443), тек патријарх Никита године 768. наредио да се униште иконе у патријаршијском дворцу. Супротно излагању М. на стр. 61. и д., и особито на стр. 61, нап. 6, Константин V није само осудио него и изричито забранио молитве упућене Богородици и светитељима (уп. моје излагање Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits [1929] 29 и д. — у овој књизи, стр. 38 и д.). На стр. 62 доле наведени текст није цитиран према Теостериктовој Vita Nicetae, како би се закључило из напомене 5, него према Георгију Монаху. — Чињеница да је аутор додуше темељно проучио збивања која се односе непосредно на иконоборство, али увелико занемарио општу историју Византијског Царства, испољава се између осталог и у збрканости његових представа о унутарњој организацији Царства а особито о тематском уређењу. Тако он на стр. 67. чувеног стратега Тракисијанаца Михаила Лахано-дракона назива префектом (!) те теме, а на стр. 69, нап. 4, саопштава да је римска војска постала професионална армија, која се у то време регрутовала на границама Сирије и Јерменије, дакле ништа не зна о војницима насељеним у унутрашњости Царства, на којима је од Ираклијевих времена почивала одбрамбена снага византијске државе.

Гл. V (стр. 73—84) обрађује иконоборство у западним [386]
крајевима до смрти Константина V. Подробан осврт на догађаје на Западу повезане са проблемом икона треба приписати у заслугу аутору мада није сасвим срећно што те

догађаје обрађује у одвојеним поглављима и тако их помало насилно раздваја од збивања на Истоку која њима одговарају и непосредно их изазивају. На жалост, стручна литература и овде је одвећ занемарена; чак ни таква дела као што су *Ch. Diehl,* Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne и *L. M. Hartmann,* Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien и Geschichte Italiens im Mittelalter аутор није користио. — Из тог поглавља посебно бих истакао констатацију на стр. 75. да је сабор у Риму, који је осудио иконокластичку политику Лава III, вероватно одржан под Григоријем III, а не под Григоријем II, и да сведочанства која такав сабор приписују и Грегорију II бркају ту двојицу истоимених папа. За жаљење је, напротив, што М., који је у проглашење иконоборачког едикта под Лавом III године 726. или 727. напред (стр. 18, 26 и 31) бар посумњао, у овом поглављу (стр. 75) говори о царском декрету против икона који је око 727. стигао у Италију (уп. међутим моја излагања у Mélanges-Diehl 238 и д.); о првом римском сабору против иконоборства наша се гледишта срећом слажу (уп. loc. cit. 255 — у овој књизи, стр. 125 сл. и 146).

На Запад се односе и два завршна поглавља књиге. Глава XIII (стр. 222—261) обрађује „иконоклазам" (израз није особито срећан) Карла Великог и Лудвига Побожног; у средишту су наравно Libri Carolini. Опет се показује како М. недовољно познаје савремену литературу: за Libri Carolini препоручује као „најприступачније писце" Хефелеа и чланке у Хауковој Real-Enzyklopädie и ништа више; он лично користи се поврх тога још и Неандеровом Црквеном историјом (Kirchengeschichte) (уп. сад пре свега *W. v. d. Steinen,* Entstehungsgeschichte der Libri Carolini, Quellen und Forschungen aus Italien. Archiven und Bibl. XXI [1929—30] 1 и д., где је наведена и старија литература). Он се, истина, ограничава на основне црте проблема, док највећи део тог одељка испуњава — у односу на остало нешто преопширно — навођење садржине Карлових књига и познатог писма Хадријана I упућеног Карлу Великом; при том се делови из папиног писма и из Карлових књига на помало вештачки начин наизменично као говор и одговор цитирају напоредо. Сасвим прикладна су, напротив, излагања о иконокластичком иступању Клаудија из Турина (гл. XIV, стр. 262—273).

Вратимо се Византији. Глава VI, која је посвећена првом успостављању поштовања икона, приказује време од 775. до 802 (стр. 85—109). Укључење времена Лава IV (775—

—780) у овај одељак не изгледа сасвим оправдано, а противречна су и ауторова гледишта о верској политици тог цара. Мада је неоспорно да је иконокластичка политика непосредно после смрти Константина V знатно и нагло губила оштрину, ипак се не може посумњати у чињеницу, како М. чини (стр. 85. и д.), да се Лав IV начелно држао те политике, и нема никаквог разлога да будемо неповерљиви према Теофановом саопштењу (стр. 453) да су прогони који су у пролеће 780. погодили неколике дворане имали верске узроке. [387] Управо повест непосредно пред те прогоне, 6. фебруара 780, наименованог патријарха Павла, ког М. у овом контексту више пута помиње, пружа најбољи доказ за то. Јер, чињеница да је Павле под Ирининим владавином године 784. морао да се одрекне свог звања сасвим јасно показује да га је оно кратко време које је провео као патријарх под Лавом IV, а у које баш падају прогони о којима је реч, онемогућило у очима поштовалаца иконе. Морамо, дакле, остати при томе да је Лав IV био — мада релативно умерен — непријатељ икона, коме је радикализам његовог оца био туђ, па између осталог и сузбијање монаштва било страно; међутим, сузбијање монаштва није се налазило у безусловној вези са иконоборством, како сам аутор у више махова тачно наглашава. Пошто је, пак, на стр. 85. сасвим оспорио настављање иконокластичке политике под Лавом IV, аутор на стр. 86. изненађује читаоца изјавом да Лав, ако се изузме његов пријатељски став према монаштву, „у сваком другом погледу није чинио уступке православљу и чак је наставио Константинову монофизитску политику" (јер је 778. сирске јаковите преселио у Тракију). То је опет мало превише, док је образложење овог гледишта више него недовољно. Колонизаторска мера, на коју аутор указује, само је једна од многобројних сличних мера којима византијска држава, особито у раном средњем веку (и то у VII в. још чешће него у VIII), стално прибегава и које са религијом свакако немају никакве везе.

Обнова поштовања иконе под Ирином приказана је углавном тачно и јасно. Навод године 787. уместо 784. за Тарасијево именовање (стр. 89), само је штампарска грешка, наравно. Али, кад се на стр. 88. тврди како је Тарасијево уздизање из круга световњака, по одлуци правоверне Ирине, објашњиво само тиме што клер очигледно није могао да истакне човека неумрљаног љагом иконокластичке јереси, онда се у томе испољава, прво, безмерно прецењивање иконокластичких успеха, које даје лажну слику о стварним

приликама, и, друго, забрињавајуће непознавање византијске црквене историје, која бележи веома много случајева уздизања световњака на патријаршијски престо под врло правоверним царевима. Што се тиче оповргавања одлука иконокластичког сабора из 754, његов аутор није непознат (стр. 102), откако је *Андреев,* Герман и Тарасий 142 и д., доказао да оно потиче из пера самог патријарха Тарасија. У извештају о Никејском сабору није дошао до израза један веома важан моменат: опозиција ригористичког монаштва, којој историјски припада велик значај а која је ишла тако далеко да су монаси у току једне седнице демонстративно напустили дворану. — Завршно излагање о историјским последицама Никејског сабора (стр. 108 д.) садржи веома добра запажања, али уз њих и грдне промашаје. Правилно је уочено како је овај сабор идејноисторијски био логична последица халкедонског. Тачно је, такође, да иконоклазам заступа источњачки обојену религиозну идеју. Али, велика је штета што М., који је уочио разлику између грчког поштовања иконе и источњачког непријатељства према иконама, превиђа фундаменталну разлику између грчке и западњачке наклоности према икони, па поставља несхватљиво тврђење како се византијска црква, изјаснивши се за поштовање икона, предала римској теологији (што је за
[388] „све јаче источњачки настројену“ Византију било кобно). За колико је још пре четрдесет година био испредњачио Шварцлозе који је спор око икона протумачио као борбу грчке цркве за очување своје особености!

И следећи, особито важни одељак (гл. VII, стр. 110—149), који се бави теологијом иконоборства, представља — пре свега услед ауторовог просветитељски тенденциозног става — углавном корак уназад у поређењу са озбиљним и објективним излагањима Шварцлоза. Тумачење Шварцлоза, које задире много дубље, пружало је далеко бољи увид у смисао грчког поштовања иконе. У двоструком погледу пак М. премаша Шварцлоза. Постојала би додуше могућност да се база извора још знатно шире изгради, али је без сумње известан напредак у томе што М. поред Јована Дамаскина и Теодора Студита, даје реч бар и Нићифору, ког је Шварцлозе занемарио (аутор, међутим, сасвим неоправдано поставља Нићифора у први период иконоборства, док цела Нићифорова делатност, као што је познато, пада у IX век), и што се више труди око расветљавања иконокластичких учења такође, мада се и овде штетно испољава пренебрегавање Нутесије, а списи Константина V нису ис-

црпени. Друго преимућство, у односу на Шварцлоза, лежи у ауторовој похвалној тежњи да схвати историјски развој учења о икони, док је Шварцлозе та учења одвећ узимао као једну целину. Начелно је тачно и ауторово гледиште да се под Лавом III у средишту расправљања налази оптужба против култа икона због идолатрије, док под Константином V христолошко питање заузима централно место; само што су границе овде више расплинуте него што М. претпоставља. Јер, с једне стране, оптужбе због идолатрије не ограничавају се на најраније доба иконоборства а, с друге стране, христолошко питање не појављује се тек под Константином V, како М. наводи на стр. 124. Чак и иконокластичка страна убацивала је христолошке аргументе у дискусију већ у почетку борбе (Joh. Damascenus, Migne 94, 1236), а да и не говоримо о иконодулима, који су већ пред крај VII века повезивали питање икона са христологијом. И у овом одељку игра велику улогу ауторова, као што је већ поменуто, тачна констатација да је христологија Константина V била монофизитски усмерена. Али, на жалост, дотична формулисања умногоме су претерана: тврђење да је Константин био интегрални монофизит (стр. 126 и иначе) иде предалеко. И Константиново учење о причешћу (које сабор од 754. преузима у целини!) није израз његовог монофизитизма, како аутор мисли (стр. 127), него последица општег иконокластичког схватања о суштини слике (уп. моје Studien, 40 и д. — у овој књизи, стр. 47 и д.). Теза да ликовна представа Христа води или монофизитизму или несторијанству, у овом облику не припада Константину V (тако М. на стр. 126) него тек синоду из 754.

После анализе филозофског и теолошког проблема спора око икона следи разматрање обострано цитираних сведочанстава из Св. писма и пре свега из патристичке литературе (стр. 130—149). Знатан низ патристичких сведочанстава наведен је ту у преводу, што заслужује признање, мада се не [389]
можемо у свему сложити са учињеним избором, а посебно нам недостаје веома важни навод из Јована Солунског (Mansi XIII, 164 C), који не би смео да изостане већ ни зато што даје најстарије сведочанство о повезивању проблема иконе са христологијом. Овај одељак могао би да пружи добар увид у старија учења о икони, али му је вредност знатно умањена ауторовим надменим тоном према црквеним оцима и члановима сабора који њих цитирају, и његовим нехатом у односу на хронолошке податке. Трипут (стр. 138, 146 и 197) је као година рођења Атанасија Александриј-

ског дата 328 (дакле три године после Никејског сабора); на стр. 197 наводи се овај црквени отац после Григорија Назијанског, на стр. 138 после Василија Великог. Епифаније би живео 315—413 (стр. 134), Леонтије Напуљски, напротив, само 582—602 (стр. 141), Софроније Јерусалимски је датован око 580 (стр. 140). Хронолошки распоред тих писаца показује да то нису штампарске грешке, а на стр. 148 поново се изричито наводи да Леонтије припада крају VI века. На стр. 258 и д. аутор се враћа на патристичка сведочанства; при том су сад подаци за Епифанија, Атанасија и Софронија тачни, али Леонтије, који је умро после 641. опет је стављен на крај VI века.

Најважније међу оним иконокластичким списима који се у VIII и IX веку појављују под Епифанијевим именом М. на стр. 134 сматра фалсификатима, указујући на то да су иконокластичке доктрине у тим списима исувише компликоване за Епифанијево доба (независно од мојих излагања која М. није познавао, он према томе у суштини заступа исто схватање које сам изнео у својим Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites 61 и д. — у овој књизи стр. 67). Само иконокластички фрагмент из писма Јовану Јерусалимском сматра М. аутентичним; после излагања *P. Masa*-а, B. Z. XXX 279—286 придружио бих се и ја том гледишту. Али, исто као писмо упућено Јовану, ни „тестамент", који по мом мишљењу треба сматрати аутентичним, не садржи праве доктрине о икони — за разлику од остала три списа који се такође представљају као Епифанијева дела (II, III и IV према мом издању loc. cit.; мишљења да су ти списи фалсификати из VIII века морам се и даље придржавати, упркос сумњама које су изнели *F. Dölger*, Gött. Gel. Anz. 1929. бр. 8, 353 и д., и *H. Barion*, Röm. Quartalschr. 28 (1930) 78 и д., чија занимљива излагања нису поколебала најважније тачке моје аргументације — особито констатацију да се у II и III, одломак 16, поменуто образложење Христових икона његовим оваплоћењем уопште не сусреће пре краја VII века). — Претресајући пасус који Никејски сабор, Mansi XIII 44 A., цитира из несачуваних списа Леонтија Напуљског (на *Кипру)* Contra Judaeos, М. (стр. 142) износи претпоставку да овај фрагмент стварно потиче од Георгија *Кипарског*, тј. да га је овај фалсификовао под Леонтијевим именом, како би послужио као противтежа текстовима које су иконокласти фалсификовали под именом Епифанија *Кипарског.* Ова, на први поглед привлачна, хипотеза не може се, међутим, одржати, јер дотични спис 1)

стварно носи сва обележја полемике против Јевреја, а не показује никакве битне додирне тачке са учењима Георгија Кипарског (уп. Нутесију); 2) никако не антиципира, како М. [390]
мисли, све аргументе иконодула из VIII века, него уопште не зна за најважнији аргумент — христолошки; 3) навођење истог фрагмента већ у првом говору Јована Дамаскина (Migne Gr. 94, 1272 A.) не би онда било могућно, јер како делатност Георгија Кипарског тако и постанак иконокластичких псеудо-Епифанијевих списа треба померити у знатно доцније време.

По завршетку приказа првог и најважнијег периода иконоборства, М. убацује кратак одељак о времену Нићифора I и Михаила I (гл. VIII, стр. 150—158). Тиме смо већ у времену за које изврсно дело Бјурија (*Bury*, History of the Eastern Roman Empire) пружа неоцењиво помоћно средство, и које управо зато, али и због повољнијег стања извора, задаје мање тешкоћа истраживачу него први период иконоборства. На жалост, М. ни издалека није из Бјуријевог дела извукао све што би се из њега могло извући. Верска политика Нићифора I сасвим је погрешно оцртана. Да Нићифор I није показивао превелико интересовање за проблем икона и да је, попут Исавријанаца, заступао начело потпуног потчињавања цркве држави, опште је познато. Али, то још не даје право да се посумња у правоверно схватање тог цара — које је напротив утврђено — или да се чак тврди како је његова верска политика начелно била истоветна са политиком Исавријанаца (тако М. на стр. 154). Није тачно ни да је Нићифор био омрзнут од свих црквених писаца: Теостерикт (Vita Nicetae XXIX) хвали га као „човека побожног и пријатеља сиротиње и монаха" (уп. и Ep. ad Theoph. Migne Gr. 95, 365 C). Мржњом задахнуте изливе Теофанове не смемо уопштавати.

Глава IX (стр. 159—183), која описује обнављање иконоборства под Лавом V, заснива се на фундаменталној грешки. Следећи једно погрешно саопштење у писму Михаила II Лудвигу Побожном, М. заступа мишљење — одавно уочено као неодрживо — да у IX веку иконе нису уништавали већ само на нешто већој висини вешали, и да је, према томе, иконоборство IX века тежило само укидању поштовања икона а не и њиховом уништењу. Приписујући поново оживљеном иконоборству Лава V нетачну намеру и криво схвативши његов стварни циљ, цела верска политика тог цара, разумљиво, изложена је у лажној светлости. Уз то је дотични приказ нејасан и противуречан. Јер, после више-

струког и изричитог наглашавања тобоже веома умереног и благог карактера те верске политике, аутор је принуђен да неколико страница даље извештава о многобројним и свирепим злостављањима поштовалаца икона као и о спаљивању икона (!) под Лавом V. Разуме се по себи да криво тумачење суштине доцнијег иконокластичког покрета штетно утиче и на следећу X главу: „Теологија другог иконокластичког периода“ (стр. 184—198), али у много мањој мери, јер се иконокластичких учења једва и дотиче и у суштини ограничава на тумачење теолошких теорија Теодора Студита. Језгро тих теорија, међутим, М. је криво схватио: из постављеног начела да су слика и на њој представљени по хипостази (ὑποστατικῶς) слични, а у суштини (τῇ οὐσίᾳ) различни, он зачудо закључује да је Теодор између слике и
[391] њеног прототипа замишљао „a difference in accidents but not in substance“ (стр. 189), а на стр. 195 заиста иде тако далеко да изједначује „усију“ и „accident“. Из такве нејасне представе о најелементарнијим теолошко-филозофским појмовима проистичу и многобројне заблуде у њиховом тумачењу. Напомена на стр. 190. да су у другом периоду иконоборства филозофски и теолошки аргументи били само секундарног значаја, а да је тежиште било померено на патристичка сведочанства, тачна је ако се ограничи на иконокластичку странку; на Теодора Студита уопште се не може применити, на Нићифора не у целини. И према томе, Теодор релативно ретко наводи патристичка сведочанства, док број сведочанстава изнесених на иконокластичком сабору године 815. није у поређењу са VIII веком мален, како М. вели на стр. 195, већ изванредно велик, као што показује необјављено Нићифорово дело (Coisl. 93 и Paris. 1250). На стр. 189. изједначује се монтанизам са докетизмом. Славни бугарски владар Крум назван је на стр. 169. Crumn. При разматрању питања да ли је Лав V пре доласка на престо потписао исповест своје вере (стр. 161) превиђено је најстарије и пресудно сведочанство: Теофан, стр. 502.

Аутору је најбоље пошао за руком приказ времена Михаила II и Теофила (гл. XI стр. 199—211), особито је добар део који се односи на Михаила II. Да је иконоклазам под Теофилом, упркос свирепости његових изражајних средстава, био у основи немоћан и једва прелазио зидине Цариграда, то је сасвим тачно али се не може објаснити неким недостатком воље са цареве стране, него чињеницом да су иконокластичке идеје већ одумирале и више нису наилазиле на одзив у Царству (то и јесте разлог што се обнова

поштовања иконе године 843. лакше проводила и имала боље успехе него 787, а не спретније вођење црквене политике какво М. приписује патријарху Методију, не назначивши у чему он види разлику између Методијеве и Тарасијеве политике). Па ипак, сасвим је тачан ауторов закључак да је последње распламсавање иконоклазма више било дело патријарха Јована него Теофила.

Успео је и мали додатак (стр. 275—278) који иконокластичка учења упоређује са учењима павликијанског „Кључа истине (ed. Conybeare). Не поричући постојање извесних додирних тачака између иконокластичких и павликијанских схватања, М. устаје против Конибирових претераних представа о директној вези између тих двеју јереси.

Излагања о завршетку иконоборства (гл. XII, стр. 212—221) болују од тога што М. не познаје дотичне студије Ф. И. Успенског (Очерки по истории византийской образованности [1891] 1 и д., и Синодик в неделю православия [1893]; уп. и *A. Michel*, Die jährliche Eucharistia nach dem Bildersturm, Oriens Christianus 1926). Тако аутор не наводи ни Синодикон, чији је значај науци открио Успенски, и који донекле може да надокнади несачуване списе сабора из 843. године. Незгодна је хронолошка омашка, опет, кад се прва појава Руса пред Цариградом (стр. 216), датује 865. уместо 860. године. Иначе је сажети приказ у овом одељку сасвим добар, што се на жалост не може рећи за завршно разматрање на стр. 219. и д., с обзиром на тенденциозни карактер [392]
тог резимеа. Стагнација византијске цркве о којој говори М., исто је толико легенда као и у своје време претпостављана стагнација византијске државе.

Byzantinische Zeitschrift 31 (1931) 382—92.

Превела *Вера Стојић*

2.

H. Menges, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Münster 1938, XII, 190 стр.

Учење Јована Дамаскина о иконама изложено је у оне [445]
три беседе које је он у тренутку избијања иконокластичког покрета у Византији написао у одбрану поштовања иконе. Аутор, католички теолог, подједнако упућен у грчку и латинску патристичку литературу, настоји да то учење при-

каже у јасном и повезаном облику. Испред теолошког тумачења даје историјски увод у којем, ослањајући се на многобројне савремене приказе тог предмета, скицира историјат икона и њиховог култа у столећима пре избијања иконоборства, а затим из старије патристичке литературе саставља сведочанства за иконе и против њих која су већином истицана већ на иконокластичком синоду 754. и на Никејском сабору 787. године. Мада то уводно посматрање не пружа ништа ново, оно је корисно јер учење Јована Дамаскина ставља у шири историјски оквир и доприноси његовом бољем разумевању. О почецима иконоборства под Лавом III, тј. о стварној историјској позадини Дамаскинових беседа о иконама, могло би се, истина, рећи и више. Оно што М. о томе доноси на стр. 30—33 веома је оскудно и није без грешака. Тако је очигледна заблуда кад на стр. 33 сматра да се забрана под Лавом III односила само на слике светаца, док су „слике Христа и његове мајке биле толерисане и одбачене тек под Константином V“. Истина, Јован Дамаскин се на једном месту (Migne, PG 94, 1249 B) окреће против оних који, додуше, уважавају слике Христа и Богоматере, али одбијају слике светаца. Међутим, тиме се смера само на једну, свакако слабу, иконокластичку струју, а не на владајући иконокластички правац. Као што је познато, у иконокластичком табору постојало је много разних струја и прелива (уп. моје Studien zur Geschichte des byzant. Bilderstreites 39 и д. — у овој књизи, стр. 46 и д.). Али, да је владајући правац већ под Лавом III без икакве ограде одбацивао како иконе Христа тако и иконе Богородице и светаца, у то нико ни најмање не сумња, а довољно потврђују и сви наши извори, па и беседе самог Јована Дамаскина, који је себи као главни задатак и поставио одбрану Христове иконе. Опште је познато и да је прва иконокластичка мера у Цариграду, 726. године, погодила једну Христову икону у Халкопратеји. Пуно одобравање заслужују, напротив, ауторова излагања о времену састављања Дамаскинових говора. Како М. (стр. 6 и д.) убедљиво утврђује, први говор потиче из времена 726—730, други је написан на почетку 730, трећи се састоји од два дела: први део (гл. 1—13), у којем се Јован још нада у преображај Лава III, пада у исту 730.
[446] годину, други део, у којем баца анатему на цара, доцнијег је датума. Те констатације потврђују да је Лав III, како сматра и М. 33, прихватајући моја излагања у Mélanges Diehl I (1930) 238 и д. (в. у овој књизи, стр. 125 и д.), издао едикт против икона тек 730, док су претходне године 726—730.

биле посвећене припремним мерама и преговорима са црквеним поглаварима.

Главни део књиге (стр. 34—190) даје затим анализу и систематски приказ учења Јована Дамаскина о икони. Мисли расуте у три Дамаскинове беседе (и у гл. 16 „Приказивања православне вере“) М. настоји да уклопи у сређен систем и прикаже у јасној повезаности. Овде се најпре излаже оно што по Јовану спада у појам иконе и што се, по њему, може представити на слици. Већ је раније указивано на то да Јован веома широко схвата појам слике, тако да се у његовим очима цео свет тако рећи раствара у „слике“; на слици (у ужем смислу), пак, може се представити „све уобличено што ми видимо“ (Or. III 1344 C), дакле и оваплоћени син божји, али не и невидљиви отац. Како појму иконе тако Јован и појму њеног поштовања даје веома широк оквир, јер под поштовањем подразумева најпре сасвим уопштено „симбол страхопоштовања, наклоности и уважавања, потчињавања и понизности“ (М. стр. 74). За стварни проблем поштовања иконе важно је, прво, оно познато (за Василија Великог везано) начело да се част указана икони не односи на саму икону него на представљену личност (архетип), и — друго — оштро разликовање између поштовања (ἡ ἐκ τιμῆς προσκύνησις) и обожавања (ἡ τῆς λατρείας προσκύνησις) које се може указати једино Богу, али нипошто и иконама. Оправданост икона и њиховог поштовања Јован потврђује наводима из Светог писма и традицијом хришћанске цркве, корисношћу слика као средства за поуку, а пре свега Христовим оваплоћењем. Повезивање питања икона са догмом о оваплоћењу не налазимо, међутим, тек код Јована Дамаскина и његових савременика, патријарха Германа и папе Григорија II, како мисли М. (183). Та замисао наговештена је већ у 82. канону Трулског сабора (Mansi 11, 980 AB) а јасно изражена код Јована Солунског крајем VII в. (Mansi 13, 164 E). Међутим, заиста је тек Јован Дамаскин ту замисао поставио као угаони камен разматрања. Тиме је његово учење о иконама стекло ону особиту духовну и религиозну дубину која га представља као својеврсну иконософију и чини темељем свеколике доцније грчке апологетике икона.

Анализишући учење Јована Дамаскина о иконама, М. се стално труди да разјасни Дамаскинов однос према старијим грчким црквеним писцима. Поред Василија Великог, чије се начело о односу слике према свом архетипу понавља код

Јована, као и код доцнијих грчких апологета поштовања иконе, свакако чешће од било којег другог патристичког цитата, истиче се особито снажан утицај Дионисија Ареопагита. На њ с правом указује М. у више махова, јер сав мисаони систем Дамаскинов заснива се на неоплатонском учењу Псеудо-Дионисија, по којем је све што је видљиво слика
[447] невидљивог. У аргументисању, међутим, испољавају се особито многобројне аналогије са Леонтијем Напуљским (умро после 642), који је први међу грчким црквеним писцима не само узгред говорио о иконама него у својим расправама против Јевреја и подробније обрађивао проблем иконе. Поучна су и поређења која М. понегде чини између учења Јована Дамаскина о икони и схватања латинских црквених отаца, али би се могла и даље разрадити. Извесну ограду захтева излагање о познатим писмима Григорија Великог Серену Масиљском и Секунду (стр. 175). Јер, добија се крива слика о схватањима Григорија I кад се саопштава само толико да је он, попут грчких црквених писаца, бранио иконе због њихове корисности, а не помиње чињеница да је одлучно одбијао поштовање икона. Питање односа између Јованових беседа о иконама и њима савремених писама патријарха Германа и она два писма Григорија II Лаву III која М. (167), надовезујући на моја излагања у Mélanges Diehl I 244. и д. (у овој књизи, стр. 133 и д.), сматра аутентичним, додирнуто је додуше на неколико места (уп. нпр. 174 и д., 184), али се на жалост, не разрађује даље. За решење овог важног, истина, нимало лако размрсивог проблема била би потребна једна нова темељна студија.

Приказ који у целини пружа мало новога, али је написан са љубављу, у јасном, лако схватљивом облику, завршава се разматрањем (стр. 186—190) у којем аутор настоји да учење Јована Дамаскина о иконама оцени са свога и своје цркве данашњег становишта. Он ту каже, између осталог: „Као најподеснији аргумент, делимице и од протестаната признат као успешан, чини нам се доказ изведен из корисности икона". И даље следи реченица: „Најзад, аргумент изведен из Христовог оваплоћења има јаку доказну снагу". У овим исказима може се познати развитак хришћанске мисли кроз столећа, а у исти мах одмерити и разлика између источњачког и западњачког схватања. За Јована је аргумент о Христовом оваплоћењу, како М. на другом месту (стр. 110) тачно вели, био „круна доказивања". С тим аргументом стоји и пада сав његов систем; гледиште о корисности било му је пак само подесан argumentum ad hominem, који је радо употребљавао као такав, али не придајући му неки дубљи значај.

Byzantinische Zeitschrift 39 (1939) 445—47.

Превела *Вера Стојић*

3.

A. Grabar, L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. Paris, Collège de France, 1957, pp. 277+163 illustr.

Да би се расветлила историја византијског иконоборства, досад су нарочито, ако не и искључиво, испитивани литерарни извори, хронике историчара и теолошке расправе. Међутим, поред ових списа, и споменици, па и саме иконе и други уметнички предмети могу допринети да се објасни шта је била „борба око икона". Несумњиво, сви то признају, [110] [111]
али је Грабар својом лепом књигом први доказао ову истину. Он кроз споменике проучава историју иконоборачке кризе, оно што јој је претходило, њен ток и последице. Упркос томе што је већи део споменика из доба иконоборства уништен, Грабаров „археолошки досије", који се уосталом не ограничава само на то доба, представља богат избор уметничких предмета, икона, мозаика, минијатура, ситне пластике, тканина, новца и печата. Ови споменици не само да допуњују фрагментарне податке литерарних извора, они их боље објашњавају. С друге стране, писани извори објашњавају споменике и омогућују да схватимо идеје које су их надахнуле. Грабарова књига изврсно показује ову међусобну повезаност споменика и литерарних извора. У његовом археолошком досијеу текстови заузимају велики део. Његово проучавање споменика заснива се на широком познавању историјских, теолошких и хагиографских извора и на дубоком схватању религиозне и политичке мисли Византинаца; захваљујући томе, ово проучавање открива много нових ствари. Свакако, имајући у виду велики број и обим теолошких дела која се односе на питање икона, било је могуће да се изнесе и претресе само ограничен избор текстова. Било би лако, али, чини ми се, не много корисно, жалити што неки текст недостаје, или оспоравати тумачење неког другог. Пре се треба дивити заиста необичној еруди-

ције аутора, који добро познаје све врсте извора који се тичу историје иконоборства, и који, поред тога, изванредно познаје не само споменике византијске културе, већ и исто толико споменике културе других земаља, а посебно муслиманских. Ова ширина видика која омогућује паралелно и упоредно проучавање византијских и муслиманских споменика, представља још једну особину која Грабарову књигу чини нарочито значајном и убедљивом.

Књига је подељена на три, скоро једнака, дела који обрађују развој пре, за време и после иконоборачке кризе. Имајући у виду водећу улогу коју је царска власт играла у покретању и развитку иконоборства, аутор испитује најпре монархијску иконографију преиконоборачког доба, да би показао да су цареви тога времена водили извесну „политику икона". Од краја VI века, византијски цареви почели су да се служе религиозним сликама у свом политичком деловању. Нерукотворена Христова икона постала је нови labarum царске војске, упућене против Персијанаца. У оквиру ових схватања, драгоцене податке пружа иконографија новца која, у Грабаревом излагању, заузима видно место. Он с разлогом обраћа посебну пажњу иконографији новца Јустинијана II који царевој слици на новцу додаје икону Христа, и који у натписима на новцу подвлачи везу између земаљског василевса, слуге Христа (servus Christi) и небеског василевса, краља краљева (rex regnantium). У исто време, као што је Грабар то добро запазио, тај знаменити новац на коме је представљен један једини суверен као Христов заступник, изражава, у земаљском плану, тријумф принципа строго монархијске владе коју је учврстио отац Јустинијана II, Константин IV, кроз борбу против својих савладара.

Тако иконе постају оружје пропаганде и полемике. Познато је да се Филипик Вардан њима послужио да искаже своје монотелитско учење, а папа да би му се супротставио. Али оно што нисмо знали и са чим нас Грабар упознаје јесте чињеница да је муслимански свет био увучен у тај „рат преко икона". Одиста, нови типови новца калифа Абд-ел-Малека, који потичу из последњих година VII века, изгледа да
[112] су били направљени као противтежа новцу Јустинијана II, а мозаици из џамије „На стени" у Јерусалиму као противтежа онима из витлејемске базилике.

Док византијски цареви, почев од средине VI века, показују све живље интересовање за иконе, став цркве је, по Грабару, више-мање равнодушан. У ствари, све већи зна-

чај који је иконама придавала царска власт, натерао је цркву да се, у једном канону Трулског сабора из 692, изјасни, ако не о целини проблема икона, оно бар о једном иконографском питању. Као што Грабар каже (стр. 78): „Црква је коначно схватила значај верских слика". У овој опаски има несумњиво много истине: свакако, у првом реду царски двор је увео иконе у јавни живот царства као што их је затим један цар изгнао из тог живота; црква је званично заузела став у прилог икона изненађујуће касно (зато су сведочанства у корист икона, која су чланови VII васељенског сабора могли да извуку из патристичких дела претходних векова, већином сасвим безначајна). Ипак, треба напоменути да се ни цареви преиконоборачког доба нису изјаснили о питању икона: све што А. Грабар говори са толико проницљивости о њиховој „политици икона" закључено је из споменика. С друге стране, по мом мишљењу, суштина одлуке Трулског сабора о приказивању Христа није довољно истакнута у тумачењима која им даје Грабар. У ствари, по 82. канону Трулског сабора, представљање Христа треба да „подсећа на стварност његовог отеловљења, страдања и смрти и на спасење човечанства које из тога проистиче" сабор забрањује приказивање Христа у симболичном виду јагњета и прописује да се слика као човек — πρὸς μνήμην τῆς ἐνσάρκου πολιτείας, τοῦ τε πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου θανάτου... καὶ τῆς ἐντεῦθεν γενομένης τῷ κόσμῳ ἀπολυτρώσεως. У овим речима лако је разазнати познати христолошки аргуменат на коме ће нарочито, и све више, инсистирати поборници икона из доба иконоклазма. Значај овог аргумента А. Грабар подвлачи у једном доцнијем поглављу. Према томе, веза између инкарнације и приказивања Христа на иконама, која ће постати основна идеја византијске иконозофије, била је већ исказана на сабору од 692. Она се налази, у то исто доба, и у једном говору митрополита Јована Солунског, учесника Шестог васељенског сабора из 680, наведеном као сведочанство у прилог икона на Седмом васељенском сабору. Изгледа ми, према томе, да је немогуће порећи да је црква још пре почетка иконоборства имала своје учење о иконама, које је затим развила у полемици против иконобораца.

Често расправљано питање о јеврејским, а нарочито о муслиманским утицајима, предмет је једног изврсног поглавља којим се завршава први део Грабареве књиге. Аутор утврђује да чувени иконоборачки едикт калифе Језида II није био уперен само против хришћанских икона, већ про-

тив сваке слике човека или живог бића, и да су овом едикту, који је издат нешто пре избијања иконоборства у Византији, претходили закони, такође иконоборачки, калифе Омара II (717—720). Да ли су ови закони Калифата убрзали иконоборачке мере Лава III? Грабарево расправљање је, као увек, колико јасно толико и одмерено, и његови закључци заслужују сваку пажњу. Да наведемо само једно место: „Од памтивека, народи Средоземља нису знали за политички режим који би се ослањао на религију без слика; зато, када се појаве два режима, непосредно један за другим, и то у две суседне државе које се боре о превласт, постоји мало вероватноће да држава која је временски прва успоставила овај режим (Калифат) не буде у исто време извор из кога је ова друга (Византија) црпла своја иконокластичка схватања. Утолико пре што се прва ослања на семитски моно- [113] теизам, по традицији непријатељски према светим сликама, док друга долази до истог схватања, одричући се, нагло, чврсто устаљене традиције стварања слика" (стр. 111).

Део посвећен иконоборачком добу у правом смислу речи, почиње исцрпном студијом о новцу. Он показује, уосталом, да су цареви-иконоборци задржали новчану иконографију својих претходника; они нису имали ту шта да мењају, јер на новцу претходне епохе није било светих слика (једини изузетак представљао је новац Јустинијана II), док су крст, који се налазио на реверсу новца, иконоборци прихватали и поштовали. Занимљиво је да су цареви, који су владали између два иконоборачка периода, задржали, такође, тип новца својих претходника иконобораца, не покушавајући да изразе свој религиозни став сликом на новцу. Тек после победе култа иконе, 843. године, Христов лик који се налазио на новцима Јустинијана II, поново се појавио на новцу Михаила III и његове мајке Теодоре.

Аутор затим испитује историју оне Христове иконе на фасади велике бронзане капије на царском двору чије је уништење био први иконоборачки чин Лава III. Грабар утврђује, између осталог, да се ту није радило о статуи, као што се често мислило, већ о сликаној икони, по свој прилици о мозаику. Царица Ирина дала је да се на истом месту обнови ова Христова слика, коју је, затим, одатле уклонио Лав V Јерменин, а поново је ставила, после 843. Теодора. Грабар скреће пажњу на два епиграма везана за ову икону: један, иконоборачки, који је Лав III ставио испод слике крста на Бронзаној капији, наместо уништене Христове иконе; други, иконофилски, који је патријарх Методије посветио халкејској икони коју је обновила царица Теодора. Проучавање ова два натписа потврђује, заједно са толико других текстова, колико је сам појам иконе био различит код иконобораца и код иконофила.

Познато је да иконоборци, борећи се против религиозне уметности, нису били против царских слика, нити против култа који се владарима и надаље указивао. Иконоборачки цареви прихватили су и помагали ову царску уметност, која се одражавала у представама које су величале моћ цара (победе у ратовима, царски тријумфи, игре на хиподрому, итд.). Њима је Грабар посветио своју добро познату књигу „L'empereur dans l'art byzantin" и неколко посебних расправа. Међутим, како је Грабар сасвим тачно истакао, у очима Византинаца царске слике биле су сродне са верским сликама; правоверни Византинци стално су их повезивали и нису прихватали одвајање које су цареви-иконоборци завели између ових двеју врста слика. Да би боље објаснио став византијских иконобораца, Грабар наводи пример њихових муслиманских савременика. Код Омајада постојао је још већи јаз између верских и царских слика. У ствари, на двору они су прихватали „било какве слике а посебно оне са великим бројем личности у сценама свих врста, све до оних најинтимнијих, чак раскалашних", али, с друге стране, из светилишта су искључивали, још пре VII века, свако приказивање живих бића. Грабар објашњава ову муслиманску искључивост чињеницом што је код Арабљана сасвим блиска прошлост могла да створи бојазан од повратка идолопоклонства „у најразличитијим и у најелементарнијим облицима сличним онима који су стално, од најстаријих библијских времена, угрожавали јеврејски монотеизам", док би се у Византији повратак идолопоклонства могао замислити само као једно застрањење у поштовању икона Христа и светаца. Наводимо само ових неколико опаски, а упу- [114] ћујемо читаоца на врло сугестивне странице које је Грабар посветио упоредном проучавању византијске и омејадске уметности. Затим, следи проучавање познате Теофилове градитељске делатности крајем иконоборачког доба. То је једина делатност ове врсте једног иконоборачког цара коју помињу писани извори. И овде аутор долази до закључка: „Хришћани и муслимани су се међусобно посматрали, па или су утицли једни на друге, или су пак поступали на сличан начин." (стр. 172).

У последњем делу књиге испитују се одрази „Тријумфа православља". Христова слика се поново јавља на новцу

Михаила III и Теодоре и задржава се на емисијама Михаила III, после пада Теодоре, као и на новцима Василија I. Не мање су значајне друге појаве, као што је упоредно приказивање цара и патријарха на једном мозаику Хрисотриклинија, чији нам је натпис сачуван у једном епиграму, или портрети четири велика патријарха, поборника икона: Германа, Тарасија, Нићифора и Методија, који су недавно откривени у Св. Софији. Сва ова сведочанства, и још толика друга, показују, уосталом, да се морамо чувати од тога да прецењујемо домет умерене политике царице Теодоре. Чини ми се да се на томе у последње време сувише инсистирало. Несумњива умереност оних који су 843. поново успоставили култ икона (нарочито у односу на раније поборнике иконоборства), није свакако била толика да иде на уштрб испољавања њихове сопствене привржености иконама (новци тога времена у довољној мери ово потврђују). Стога, сумњам да би чињеница да је царица Теодора, постављајући поново Христову слику на Халкејским вратима и не уклањајући представу крста, која се ту налазила од времена Лава III, могла да послужи као доказ компромисне политике према иконоборачкој странци, као што то, изгледа, мисли А. Грабар (стр. 204). Није ми сасвим јасно како би побожна царица могла да уништи слику најсветијег симбола хришћанске вере. У сваком случају, она је веома јасно испољила свој иконофилски став, додавши представи крста Христову слику.

А. Грабар указује на нарочито распрострањене теме у уметности после иконоборства, слике Христа Пантократора, сцене васкрсења. Исто тако утврђује распрострањеност слика Богородице, а нарочито типова Богородице на престолу и Одигитрије. Тема Васкрсења га наводи да ближе проучи идеје византијских поборника икона о вези између Христове слике и оваплоћења. Надахнута овим идејама, византијска уметност после иконоборачке кризе тежи једном узвишеном стилу и добија хијератички карактер. Наравно, и овде смо могли изнети само нека посебно значајна опажања, прелазећи преко многих других важних и сугестивних примедби којима овај део, исто тако као и претходни, обилује. Све у свему, књига А. Грабара је једно од најзначајнијих и без сумње најоригиналнијих дела која су се икад појавила о византијском иконоборачком покрету.

Byzantinoslavica XXI, 1, (1960) 110—114.

Превела *Нада Мандић*

4.

André Grabar, L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 75). Paris 1936. 8⁰, 296, XL planches.

Проучавање слика средњовековних владара има великог значења не само за историју уметности, него и за историју културе средњег века у најширем смислу. Савремена наука се много бави проблемом средњовековног портрета, и то пре свега проблемом владарског портрета. Поред многих посебних истраживања изашло је у најновије доба и више већих дела која систематски проучавају портрете владара појединих средњовековних држава у споменицима дотичних епоха. У првом реду треба споменути монументално дело Перси Шрама, који је објавио опсежно и врло занимљиво истраживање о сликању немачких царева и краљева у доба од г. 751. до г. 1152. са албумом савремених или скоро савремених портрета тих владара: *P. E. Schramm*, Die Deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit I, Leipzig-Berlin 1928. Лепу збирку слика румунских владара даје *N. Jorga*, Domnii Români dupa portrete si fresce contemporane, Sibiu 1930. Слике средњовековних српских владара брижљиво су скупљене и добро обрађене у познатом делу Светозара Радојчића, *Портрети српских владара у Средњем Веку*, Скопље 1934. [348]

Историја византијског царског портрета досада је имала мање среће. Истина, на прикупљању слика византијских царева радио је пок. Спиридон Ламброс. Али, Ламбросов албум, објављен г. 1930. у Атини (S. Lambros, Λεύκωμα βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων), не може да не разочара. Коментар је врло оскудан, многе познате и врло важне слике нису ушле у збирку, а објављене су у великом броју минијатуре каснијег доба које немају ни историјске ни уметничке вредности.

Утолико више треба поздравити нову књигу А. Н. Грабара, познатог аутора многобројних вредних истраживања из историје византијске и словенске — нарочито бугарске — уметности. Књига је пуна нових и занимљивих идеја, важних исто толико за историчара као и за историчара уметности

Проблем царског портрета Грабар поставља на нов начин. Већ у ранијим радовима Грабар је инсистирао на томе

да је у византијској уметности световна, царска уметност
[349] играла већу улогу него што се обично мисли. Нарочито је занимљив у овом погледу његов чланак Les fresques des escaliers à Sainte-Sophie de Kiev et l'iconographie impériale byzantine, Semin. Konadakov. 7 (1935) 103 sq. У својој новој књизи аутор жели да покаже да је византијска „монархијска религија", исто тако као и хришћанска вера, изражавала у уметности своје идеје и доктрине. Стога он настоји у првом реду да схвати типичне црте византијских царских слика, у којима се испољавају идеје о карактеру царске власти, а не да забележи индивидуалне особине појединих царева, па према томе не тежи ни за тиме да скупи све познате слике византијских царева: „C'est l'Empereur et non pas les empereurs dans l'art byzantin . . . que j'ai essayé de reconnaître en interrogeant les oeuvres de l'art des basileis", наглашава аутор у уводу.

У првом делу своје књиге (1—122) Грабар проучава главне теме византијске царске иконографије. Поред различите врсте царских потрета у ужем смислу могу се истаћи две велике групе: слике које приказују цара у односу према људима и слике које га приказују у односу према Христу. У последњој групи има три основна мотива: цар подноси Христу дарове, указује Христу проскинезу, прима од Христа круну. Прва, тако рећи световна, група садржи знатно више различитих мотива. Нарочито су многобројни типови тријумфалних слика, које прослављају цареве подвиге, а у које Грабар са пуно права убраја и ловачке и хиподромске сцене. Његова расправљања о овим сценама нарочито су занимљива. Треба истаћи да се аутор ослања не само на споменике, који су нам до данас сачувани, него и на податке о сликама које нису сачуване, а које су описане код византијских историчара и хроничара. Ове описе Грабар је врло брижљиво покупио и проучио.

Пошто је истражио и поделио у групе теме византијске царске уметности, Грабар приказује у другом делу (123—187) историјску еволуцију те уметности, а у трећем делу (189—261) расправља о њеном односу према црквеној уметности. Закључци општег културно-историјског значаја, до којих Грабар долази, пре свега путем проучавања археолошких споменика, углавном се потпуно поклапају са закључцима, које бране новији византинолози-историчари на основу историјско-литерарних извора. Као што је сама идеја о царству и царској власти у Византији римско-хеленистичког порекла, тако је римско-хеленистичког порекла и

цела царска иконографија. На томе Грабар, са пуно права, нарочито инсистира и то врло убедљиво доказује на читавом низу различитих примера. Чувено питање Стриговског „Рим или Исток" не може се даље постављати у овој борбеној и нешто примитивној форми. Ни азијски исток нити класични Рим није био темељ византијске културе и уметности. Њен темељ је био римско-хеленистички свет у који су источни елементи продирали већ у „превизантијско" доба. Ово доказују новији историјски радови, нарочито и специјална истраживања о животу и церемонијалу на византијском двору, а ово исто доказује и књига Грабара о царској уметности.

Средњовековни период у Византији Грабар рачуна од [350]
VII века, и у томе се опет подудара с новијим схватањима византијске историографије. Иконокластичка епоха донела је у сфери царске уметности, према занимљивом мишљењу Грабара, покушај повратка „римског" схватања, које је карактеристично за рановизантијско доба, а ово стоји у вези са цезаропапистичким тежњама иконокластичких појава.

Ренесанса црквене уметности после успостављања икона није, пак, потиснула световну црквену уметност. Штавише, од доба Македонске династије почиње ново цветање царске уметности, која се обогатила новим мотивима. Тек у позно-византијско време може се забележити извесно опадање царске уметности: ренесанса уметности у доба Палеолога нашла је израза скоро искључиво у црквеном сликарству. Ту би се опет могло приметити да литерарно-историјски извори показују сличну еволуцију царске идеје у Византији: обреди царског крунисања из доба Палеолога (код Кантакузина и Кодина) имају још изразитији црквени карактер него ли обреди у Порфирогенитовој Књизи о церемонијама; да и не говоримо о претежно световним, римским обредима рановизантијског доба.

Слажући се потпуно са аутором у основним питањима, направио бих само неколико примедаба о детаљима. Нећу се задржавати на ситницама које су било случајне омашке, било штампарске грешке (на стр. 87, треба ставити год. 1018. уместо год. 1017, на стр. 107. г. 1183. уместо г. 1184). Мало ме је изненадило да мозаик са сликама Константина Великог и Јустинијана у Св. Софији Грабар (стр. 109. итд.) ставља у XI век. Уитморово датирање у X век изгледа ми убедљивије. На стр. 112. аутор каже да се обичај уздизања новог цара на штит „задржао" све до XIV в. Међутим, изгледа да је овај обичај, добро познат у рановизантијско до-

ба, пао у заборав за дуже времена (ни К. Порфирогенит не зна ништа за тај чин), а да се поново јавио тек у позновизантијско доба.

Још важније је питање, да ли је тачно мишљење Грабара да се иконографски тип симболичног крунисања цара од стране Христа јавља тек у доба Василија I, „дакле у доба, када се коначно установљава обред крунисања као црквена церемонија, обављена од патријарха" (стр. 113, уп. и 116—117). Истина, аутор се изражава врло опрезно („autant qu'il nous est permis d'en juger") и изгледа да стварно нема података о сликама овог типа из ранијег доба. Али ако се могу изводити закључци из обреда крунисања, онда треба нагласити да је обред царског крунисања добио карактер црквене церемоније много раније него што то Грабар претпоставља. Обред, описан у De caerim. I, cap. 38a, не спада у доба Константина VII, него у прву четвртину IX века (уп. *Ostrogorsky-Stein,* Byzantion 7 (1932) 190 и д.). Из VIII и VII в. ми немамо описа царских крунисања, али постоји у De caerem. I, cap. 43a опис кесарског крунисања, који спада у год. 769 (уп. *Diehl,* Études byzantines 1905, 293 и д., а за
[351] тачну годину моју расправу у Byz.-Neugr. Jahrb. 7, 1930, 20) и који има чисто црквени карактер. Према томе, нема сумње да су исти карактер имала и царска крунисања у VIII веку, а вероватно да је то био случај и у VII в. Напротив, још у VI в. царска крунисања су имала претежно световни карактер, мада је већ од средине V в. цара увек крунисао патријарх.

Минијатура Cod. Vatic. Urbin. 2, на којој Христос крунише Јована и Алексија Комнина, не приказује Алексија I и Јована II, као што каже Грабар, који претпоставља да је ова минијатура инспирисана крунисањем Јована II за савладара свога оца г. 1092 (стр. 119). Ради се о Јовану II и његовом сину Алексију који није владао, пошто је умро још за живота очевог. То се види по томе, 1) што је Јован смештен с десне стране од Христа, а Алексије с леве, 2) што Јован има браду, а Алексије је нема, 3) што се у натпису Јован назива василевс и автократор, а Алексије као савладар само василевс.

Као што се види из горњег приказа, у коме смо идеје аутора изнели само у најглавнијим потезима и стога само схематички, Грабар је изабрао другу методу него Шрам и Радојчић. Тешко је казати, која је метода била принципски боља. Мислим да је добра и једна и друга. Било би пожељно

да се сада и за Византију направи по могућству потпуна, хронолошки распоређена збирка свих познатих портрета византијских царева, и Грабар би био више него ико други у стању да овај задатак испуни.

Југословенски историјски часопис 3 (1937) 348—351.

5.

O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena, 1938. XIV, 246 стр.

За дубље разумевање природе Византије тешко да је [211]
ишта толико важно колико проницање у дух византијске идеје о цару и царству. Чињеница да византинолошка наука посвећује све већу пажњу тој теми може да обрадује као доказ да она не само обрадом нове грађе проширује основу својих истраживања него и у уочавању проблема стиче већу дубину. Појаве које су доскора обрађиване у суштини само дескриптивно, сада се испитују у погледу њихових духовних претпоставки и тек на тај начин бивају уочене и протумачене у свом правом значају. Мада је ово продубљивање историјског начина посматрања у византинологији тек новијег датума, оно је, ипак, већ довело до резултата који су заиста вредни пажње. Тако је пре неколико година А. Грабар помоћу уметничких споменика у својој изврсној књизи L'empereur dans l'art byzantin (Paris 1936) први пут показао значај византијске профане уметности као дворске уметности која је, рођена из одређених, за византијску бит суштински важних идеја, била у служби својеврсног култа цареве личности. Одличан допринос историји византијске идеје о цару пружа сада и Трајтингеров рад који ћемо овде приказати. Грађен на темељу сасвим друге грађе, Трајтингеров рад се додирује у својим мисаоним токовима и резултатима веома много са Грабаревим делом, тако да се те две — једна од друге независно настале — студије допуњују на најбољи начин. Подстакнут од свог учитеља Ф. Делгера, који је о проблемима повезаним са византијском идејом о царству и сâм објавио у току последњих година више веома важних истраживања,

Т. је разматрање византијског дворског церемонијала учинио предметом једне изванредно инструктивне идејноисторијске студије.

Византијски церемонијал је, с обзиром на значајно место које је заузимао у византијском животу и с обзиром на богатство изворне грађе које подстиче на истраживање, већ често и подробно проучаван, али је при том искоришћен пре свега као историјска или археолошка и топографска грађа. Супротно томе покушава Т. — претходника у томе за позноримски церемонијал има у А. Алфелдију — да иза церемонија докучи идејни свет из којег су никле и у чијој су служби биле. Он византијски дворски церемонијал приказује онаквим какав је за Византинце стварно био: као очит израз византијске идеје о цару и царству. И заиста, схватања Византинаца о суштини царског достојанства нигде не долазе до израза тако потпуно и јасно као у церемонијалу византијског царског двора, и стога се за проучавање историје византијске идеје о цару не може замислити срећнија и плоднија тема. И, тако, рад О. Трајтингера, који је у обради теме био подједнако срећне руке као и у њеном избору, пружа обиље важних запажања која се склапају у једну целину и дају јасну представу о мистички наглашеној политичкој мисли Византинаца. Дворски церемонијал приказује се као систем култних радњи ради величања цара
[212] и његовог царства. Сврха церемоније је уздизање цара, који се тако рећи смешта у неку надземаљску сферу. Ово уздизање има како световне, у римско-хеленистичким схватањима засноване, тако и религиозно-сакралне корене. Цар је изабраник божји, њему је сам Христос поверио власт и он је као владар над својим од Бога чуваним царством извршилац божје воље. Симболима пребогати византијски церемонијал ништа не показује и не наглашава снажније него ову посебну цареву повезаност са Богом у којој се у крајњој линији манифестује и везаност за Бога целог царства које представља цар. Т. је све то јасно и упечатљиво приказао на основу византијског церемонијала и објаснио на обиљу примера. Он темељно испитује поједине елементе церемонијала који, сви израсли из једног јединственог система, теже једном циљу: мистичном уздизању цара, „централном моменту идеје Византинаца о цару и царству".

Стварни приказ почиње (на стр. 7), природно, разматрањем византијских крунидбених обреда. После кратког описа историјског развоја долази покушај тумачења византијског церемонијала при крунисању. Али, ту морамо

приговорити аутору; јер у његовој обради византијских крунисања осећа се недостатак оног продубљеног начина посматрања који се испољава у његовим излагањима о осталим елементима византијског церемонијала. Ту је он још сав под утицајем Зикла, чија је позната расправа (*Sickel*, Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jh., B. Z. 7 [1898] 511 и д.) за своје време без сумње била истраживање вредно пажње, али коме је још потпуно недостајало дубље разумевање за стварну проблематику византијске идеје о цару. Попут Зикла, кога су уосталом следили и многи други историчари Византије, Т. у више махова, и врло одлучно, тврди како црквено крунисање у Византији „никад није било правно потребно", и да патријарх није чин крунисања обављао на основу свог црквеног положаја него „као представник царства, као најугледнији (одн. као први) римски грађанин". Супротно томе, како Т. такође, по угледу на Зикла у више махова и одлучно тврди, било је проглашење од стране народа, сената и војске правно потребно за свако уздизање цара. Штавише, „сагласност сената, војске и народа", по њему, „је једина, јуридичка основа царске моћи" (тако изричито двапут: стр. 18 и 31) и „пуноважно ступање на власт без сагласне акламације војске, сената и народа није било могућно". При одређивању „јуридичке основе" византијског царског достојанства и утврђивању права појединих „бирачких група" Т. поступа са таквом прецизношћу да чак сматра да може означити „право сената и водећих личности државе као формално, а право гарде и провинцијских пукова као неформално изборно право". Тако се хиљадугодишњи, променама богати развој силом утискује у апстрактне правне формуле и у средњовековни мисаони свет уноси правничка прецизност коју он није имао нити могао да има (при чему се пак, с друге стране, изборно право и крунидбено право бркају на правнички нимало прецизан начин).

Није могућно у оквиру рецензије улазити у појединости овог важног проблема. Али, нека нам ипак буде допуштено да ставимо неколико начелних примедаба. Византијски церемонијал крунисања претрпео је, као што је познато, у току векова знатне измене: испрва искључиво, а [213]
затим претежно световно-војничко крунисање за цара из рановизантијског доба замењено је у средњовизантијско доба изразито црквеним обредом крунисања, те у доцнијем току само се све јаче истиче утицај цркве у византијском крунидбеном церемонијалу. Уместо да се бави правним кон-

струкцијама, требало је да аутор обрати пажњу на тај, за историју византијске идеје о цару, првенствено важан развој, у којем се најјасније огледају преображаји византијског схватања о суштини царског достојанства и који отпрве чини невероватним мишљење, да при постављању цара у Византији црквено крунисање никад није било потребно, а суделовање световних чинилаца увек било неопходно. Кад је реч о хиљадугодишњем, разноликом развоју пуном промена, „никад" и „увек" су опасни изрази. Византијске крунидбене обреде не треба посматрати са правне него са идејноисторијске стране. Залудно је истраживати „јуридичку основу" византијске царске моћи и питати који су саставни делови византијског крунидбеног реда били правно потребни а који нису: питање које Византинци сигурно не би уопште разумели. Ако, напротив, питамо — а то је једино правилно постављање питања што одговара чињеницама — који је моменат у церемонијалу крунисања био за саме Византинце особито важан и за њихово схватање о царској идеји од пресудног значаја, одговор не може бити споран: централни моменат крунидбеног церемонијала у средњовизантијско и позновизантијско доба јесте црквено крунисање. Да је то тако, сагласно показују сви одговарајући извештаји из средњовизантијске и позновизантијске епохе, како опширни описи (Књиге о церемонијама, Псеудо-Кодина итд.) тако и кратке вести раштркане по историјским делима и хроникама. Те кратке вести које на првом месту увек помињу крунисање, и већином чак само њега, показују сасвим јасно да за Византинце „црквене радње" нису биле — како Зикл тврди а Т. 141 на жалост понавља — „само небитни додаци", већ најважнији и пресудни моменат постављања за цара. Колико је црквено крунисање било важно Византинцима показује и чињеница да је чак и постављење за сацара од стране владајућег цара, почевши од средњовизантијског доба, увек вршено у облику црквеног крунисања и имало карактер црквеног посвећења. Главни цар би свог савладара дао крунисати од патријарха, или би примио круну из патријархових руку па онда ставио на главу свом сацару;[1]

[1] У дотичним кратким белешкама хроничара час пише да је сацара крунисао главни цар, час опет патријарх, а понекад такође да га цар даје крунисати од патријарха. Сви ти изрази у основи казују исто, као што се види већ из чињенице да их поједини хроничари примењују на једну исту крунидбену радњу. Тако је нпр. Константина III према Chr. Paschale 703, 18 крунисао Ираклије, према Теофану 300, 15, пак патријарх Сергије, а према Никифору 9, 5, Ираклије уз патријархово суделовање (уп. и De caerim. 627 и д.). Податак

у позновизантијско доба — јасан знак све јачег преовла- [214]
ђивања цркве у церемонијалу крунисања — цар и патријарх заједнички стављају круну на савладареву главу: разговетније се уопште није могло изразити како је законити наследник имао за круну у подједнакој мери да захвали очевој вољи и црквеном посвећењу. Необјашњиво је, напротив, шта би патријарх ако је — како Зикл и присталице његове теорије хоће пошто-пото да нас увере — крунидбени чин обављао као „први римски грађанин", ту имао да тражи поред неоспорно првог римског грађанина, главног цара, и зашто је као представник државе, и при царским и при сацарским крунисањима, вршио искључиво црквене обреде.

Ако се сад питамо, кад ли је претежно световно крунисање, какво из извештаја Петра Патрикија познајемо још и у VI веку, заменила претежно црквена церемонија, коју нам предочава Књига о церемонијама (гл. 38), свакако морамо да помислимо на Ираклијево доба, које и иначе представља прекретницу у византијском развоју. Јер, већ тај цар је црквено крунисање — супротно теоријама савремених историчара Византије — сматрао толико неопходним, и толико му се журило да се том „правно безначајном" чину и сам подвргне, да се, још пре него што је стигао у Цариград, дао крунисати од митрополита у Кизику — круном коју су скинули са неке Богородичине иконе. Ову изванредно карактеристичну епизоду помиње Т. само у једној краткој напомени (стр. 13 нап. 17); при том нам не одаје да ли је можда и кизикски митрополит овде обавио крунидбени чин као најотменији римски грађанин? А како ли се са Зикловом теоријом о патријарху који крунисање обавља у својству представника државе — теоријом коју је Т. одвећ лаковерно прихватио — слаже чињеница да су претенденти на престо који нису били у могућности да се дају крунисати од цариградског патријарха, уместо да узму у помоћ неког световног достојанственика, за тај чин бирали, напротив, највишег црквеног поглавара до кога су могли доћи, узурпатор Тома антиохијског патријарха, Јован Кантакузин јерусалимског патријарха,[2] Теодор Анђео Комнин охридског архи-

да је цар крунисао свог сина не сме се, дакле, нипошто протумачити тако као да је он у том случају одустао од црквеног крунисања свог савладара, како, изгледа, верује *Sickel*, loc. cit. нап. 62.

[2] Јован Кантакузин најпре је године 1341. сам себи ставио круну на главу (а да би надокнадио недостатак црквеног благослова, он је пред обављање крунидбеног чина положио круну пред икону Богоматере!), али се затим дао крунисати од јерусалимског патријарха, а после своје победе и уласка у престоницу поново од цариградског

[215] епископа?[3] Да ли су и ти црквени поглавари обавили крунидбени чин у својству представника царства, без обзира на то што нису били чак ни поданици византијске државе?

Ови примери треба да опомињу на опасност од пренагљених теорија и произвољних правних конструкција. Додуше, ни Т. не може — мада стално и одлучно тврди како „цару у Византији никад није било потребно црквено крунисање" — сасвим да пориче значај црквеног крунисања: за то је одвећ добар познавалац византијских извора. Али, он тврди — у томе такође тачно следећи Зикла —, да црквено крунисање није имало правног већ политичког значаја, и очигледно верује да је тиме отклонио све тешкоће. Али, онда заиста морамо поставити питање: шта у том контексту уопште значи прилично неодређени појам „политички"? И морамо подсетити Т. на његове сопствене речи којима је у уводу (стр. 2) окарактерисао суштину византијске церемоније: „Оно људско се преображава и оплемењује, оно политичко потенцира у митско и религиозно, и једно и друго утапа се у божанско." Сасвим је јасно, разуме се, да цара нису на црквено крунисање наводиле некакве правне норме, већ расуђивања и осећања религиозно-сакралне природе, и ми не бисмо противречили Т. да се он ограничио само на ову — уосталом по себи разумљиву — констатацију. Али, морамо му

патријарха, јер је у очима Византинаца пуну важност имао само крунидбени чин обављен од престоничког патријарха (на светост достојанства надовезивала се на традицији заснована светост места: Михаило VIII, као што је познато, тражио је да га после поновног освојења Цариграда у Светој Софији крунише исти патријарх који га је већ крунисао у Никеји и још тада носио титулу васељенског патријарха Цариграда). Ако је и претендент на престо, Нићифор Вријеније сâм ставио себи круну на главу, то је свакако — као код Кантакузина године 1341 — био привремен чин, за којим, међутим, пошто му је покушај узурпације пропао, за разлику од Кантакузина, више није дошло коначно — црквено — крунисање.

[3] Подсећамо на чињеницу да је Теодорово крунисање чинодејствовањем охридског архиепископа Димитрија Хоматијана имало за последицу оштар протест византијског патријарха, који је обављање царског крунисања сматрао својим искључивим правом; на то је Хоматијан одвратио да ни сам патријарх није поступио друкчије када је Саву рукоположио за српског архиепископа, иако је Србија све дотле припадала охридској архиепископији. И Хоматијан дакле начелно признаје да је крунисање цара искључиво право византијског патријарха и једино њему принадлежи и то исто онако као што по свим канонским правилима једино њему, аутокефалном архиепископу охридском, припада право да поставља црквене поглаваре на подручју своје архиепископије. Ово наводимо као илустрацију томе како су сами Византинци судили о „правном положају".

противречити кад сталним понављањем тезе да је црквено крунисање било правно безначајно, а акламација народа и војске, напротив, правно потребна, читаоцу пружа криву представу о релативној безначајности црквеног крунисања и проблем помера на погрешно поље. Јер, ми и не желимо да знамо да ли се црквено крунисање са становишта савремених правних норми може сматрати јуридички неопходним чином или не; оно што нас занима јесте једино и искључиво питање, какав му је значај у мисаоном систему Византинаца придаван са становишта идеје о цару, тј. са оног становишта са којег Т. све остале елементе византијског церемонијала тако срећно и проницљиво посматра, а само га у овом једном случају, опчињен Зикловим теоријама, на жалост пренебрегава, да би се позабавио апстрактним правним конструкцијама. Значај црквеног крунисања нужно произлази из византијског веровања да је цар богом позван, што се у Трајтингеровом раду, с правом, толико помиње. То веровање јесте темељ царске власти у Византији (истина, не јуридички него религиозно-сакрални). А како би се то веровање могло изразити јасније и очитије него црквеним посвећењем?

Поред веровања у божанско позвање владарево, међутим, и даље живи представа да је царско достојанство засновано на вољи народа, а та представа долази у церемонијалу крунисања до израза пре свега у свечаним акламацијама народа. И овде, уосталом, постоји темељна разлика између рановизантијског и доцнијег времена; у ра- [216]
новизантијском раздобљу те су акламације повезане са спонтаним манифестацијама у којима народ и војска новом владару износе политичке жеље, постављају захтеве и од њега изнуђују обећања, док акламације у доцније време све више добијају обележје сасвим формалног, унапред текстуално утврђеног свечаног поздрава и честитања цару. Т. једва улази и у ову, за византијски развој веома важну промену, која је у вези са општим губљењем значаја световних чинилаца заснованих у римским предањима, а то би било много корисније од понављања тако често постављеног, али никад доказаног и ничим докажљивог тврђења да су акламације војске и народа, за разлику од црквеног крунисања, биле правно потребне за царево постављење. О већини ступања на престо имамо, како рекосмо, особито за средњовизантијско доба, само кратке вести које се ограничавају на истицање најважнијег момента за Византинце, на крунисање, а акла-

мације чак и не помињу увек.[4] Смемо, додуше, са прилично
великом сигурношћу претпостављати да су акламације — не
због њихове тобожње правне нужности, него зато што су,
уколико можемо закључити из расположивог материјала,
биле постале утврђеним саставним делом церемонијала —
бар у нормалним приликама редовно приређиване.[5] Али, на
шта се Т. ослања својим тврђењем да су акламације војске,
народа и сената представљале „једину, јуридичку основу
царске моћи“ и да „пуноважно ступање на власт без сагласне акламације војске, сената и народа није било могућно“,
то се заправо не види. С обзиром на поменуто стање извора
нарочито је несхватљиво на чему почива — за његову тезу,
истина, неопходна — претпоставка да је чак и сацар увек
још пре крунисања бивао „акламован од уставних чинилаца“. О уздизању Василија I за сацара имамо у Логотетовој
хроници опширнији опис него што је то иначе у хроникама
[217] уобичајено, а из тог описа видимо како је Василије I најпре
крунисан у цркви и тек потом поздрављен акламацијама.
Може изазвати заблуду кад Т. (B. Z. 39, 200, нап. 1) овај
случај наводи као изузетак који тобоже показује да се „акламација понекад временски подударала са крунисањем објављеним у цркви“. Јер, по томе би читалац морао да поверује како ми позитивно знамо, и имамо за то доказе у изворима, да су сацареви не само у рановизантијско него и у то
доба по правилу најпре акламовани па тек онда крунисани.
У ствари ми то уопште не знамо и пре бисмо за средњовизантијско доба[6] смели претпоставити чак супротно, ако узмемо у обзир веома значајну — код Т. у овом контексту непоменуту — чињеницу да се и по крунидбеном реду Књиге
о церемонијама (гл. 38), чија је сврха била да крунидбени
церемонијал утврди и доцнијим крунисањима послужи као
узор, сацар најпре крунише у цркви па тек онда акламује.
Уосталом, не може бити никакве сумње — и тиме се коначно
измиче тле испод теорија које Т. заступа —, да је цару
стајало на вољу да по сопственом нахођењу свог сацара још
пре крунисања даје акламовати или да од тога одустане.
Поучан је у вези с тим управо малопре поменути случај уздизања Василија I за сацара, о чему народ Цариграда пре
почетка свечаности уопште ништа није ни слутио: тек кад
су се окупиле у цркви на служби божјој сазнале су тобожње
„бирачке групе“, без чије сагласности, према Циклу и Трајтингеру, правоважно царско крунисање није било могућно,
шта се стварно догађа. Тад је Василија I крунисао Михаило
III уз суделовање патријарха Фотија (тачно онако како прописује крунидбени ред у Књизи о церемонијама), и на то су
присутни стали да узвикују оно традиционално: „Многа лета
да поживе цареви Михаило и Василије.“ Хоће ли заиста
неко поверовати да би без овог поздрава крунисање Василија I остало неважеће и да је овај пуки конвенционални
поздрав пасивних и изненађених посматрача сачињавао „једину, јуридичку основу“ његове власти?

Ствари леже пред нама јасно и просто, и не треба их
затамњивати претерано ученим теоријама. При наименовању сацара одлука је у ствари била потпуно у руци владајућег цара, и с временом је у Византији наслеђивање царске
круне у владајућој династији све више сматрано нормалним
редом наслеђивања престола (управо зато што за ово нису [218]
постојале правне норме, презумптивни престолонаследник

[4] Под тим околностима није разумљиво кад Т. (31, нап. 98) крунисање Симеона Бугарског које је обавио патријарх Никола Мистик зато проглашава „блефом“ што у дотичном извештају Симеона Логотета нису поменуте акламације. Као што рекосмо, и у хроничарским вестима које се односе на крунисање византијских царева само се ретко помињу акламације.

[5] Са истим, ако не и са већим правом може се, међутим, тврдити да ни црквено крунисање — било да је у смислу савремених правних норми јуридички потребно или није — у нормалним приликама није изостајало. Јер, ми позитивно знамо да од увођења црквеног крунисања, око средине V века, само један једини цар Византије није био крунисан у цркви: а то је — на основу династички непобитних права уздигнути — последњи византијски цар, Константин XI, ког су на Пелопонезу крунисали световни функционари. Али, тај једини изузетак од иначе општепоштованог правила сматран је и у Византији као нешто потпуно ненормално. Уп. доказе које је донео *P. Charanis*, Byzantion 13 (1938), 377 и д. чија излагања на нав. месту и у Byzantion 12 (1937) 189 и д. нису, додуше, увек тачна, али ипак имају извесну вредност, и по моме мишљењу, не заслужују онако оштро одбијање на какво су наишла код Делгера, B. Z. 38, 240, и особито код Трајтингера, B. Z. 39, 194 и д.

[6] Друкчије стоје ствари у позновизантијском раздобљу, особито у време Палеолога, када сацареви активније учествују у влади и у знак тога могу да носе не само титулу василевса него и титулу автократора. Јер, тад се постављење сацара дели на два јасно одвојена и временски већином веома раздалека чина: први степен је сад проглашење, али оно значи само одређивање презумптивног престолонаследника уз додељивање достојанства василевса; тек други степен, црквено крунисање, даје сацару право да суделује у управљању државним пословима, и тек после црквеног крунисања може он да носи титулу автократора. Уп. важна излагања *Ф. Делгера*, Die dynastische Familienpolitik des Kaisers Michael Palaiologos, Festschrift Eichmann 1940, 179 и д., с ким се, међутим, не можемо сложити кад он верује како из изложеног стања ствари мора да изведе закључак да „цара не ствара свечано крунисање стемом, већ проглашење“.

по правилу би бивао крунисан још за живота свог претходника). У случају гашења неке династије или насилне промене на престолу, о постављењу новог цара одлучивали су они чиниоци који су поседовали власт за то (пресудну улогу играла је при том, из појмљивих разлога, већином војска). Али, све то нема никакве везе са правном или чак са мисаоном сфером коју Т. испитује у својој књизи. У Византији, ето, није постојало чврсто нормирано право бирања цара, као што није било ни чврсто нормираног права престолонаслеђа. Али, преузимање власти или предаја власти праћено је — како би у Византији и могло бити друкчије! — одређеним церемонијалним радњама, којима додуше такође не припада неки баш јуридички, али свакако истакнут идејноисторијски значај, а до тога нам је овде једино и стало. Свака појединост церемонија била је важна као израз оних идеја на којима се заснивала, али централни моменат крунидбеног церемонијала сачињавало је, од средњовизантијског доба, без сумње црквено крунисање, у којем се најјасније изражавала вера у владарево божанско позвање, језгро византијске идеје о цару. То је у ствари баш Т. требало да увиди. Јер, изнад одељка који обрађује питање царског крунисања с правом стоји натпис: „Избор божјом вољом".

Овим проблемом морали смо подробније да се позабавимо, с обзиром на његову особиту важност. Али, критика која је у овој тачки морала да буде упућена ауторовим излагањима, не треба да значи да одељак о царским крунисањима сматрамо сасвим промашеним; и он пружа много доброга и драгоценога. Остали одељци овог рада заслужују, напротив, највеће и готово неограничено одобравање. Т. веома лепо наглашава литургијски карактер византијског дворског церемонијала, који цара тако рећи одваја од овоземаљског и уздиже у мистичне висине. Уздизању и издвајању цара служи и церемонијално ћутање које га окружује; из истог осећања царевог одстојања и узвишености потекао је и говор помоћу знакова толико уобичајен на царском двору („све се своди на један царев миг"), као и употреба завеса у палати, у Књизи о церемонијама Константина VII тако често помињаних βῆλα. „Хиљаду ситних појединости, до танчина брижљиво извршаваних, саме по себи ништа не значе, али повезане у целину добијају свој значај", како Т. (55) примећује сасвим тачно. Овамо спада и то што цар приликом свечаности не стаје на обичан под већ, одевен и обувен у пурпур, може да стоји само на порфирној *роти*

и да додирује само пурпур. То нас доводи до питања о значају боја у ношњи као и у повељама. Царев потпис увек показује царску црвену боју, док се заступник непунолетног цара, како Т. (60, нап. 64) истиче, потписује зеленом бојом и, како се може додати као допуна, и патријарх у повељама употребљава зелену боју, а севастокартоар, на пример, плаву (уп. Actes de Zographou бр. VII, 172).

Смерно ћутање пуно страхопоштовања, које окружује цара и његову палату уздиже на степен светилишта, пробијају свечане акламације којима га поданици поздрављају у одређеним случајевима и које, преобраћене у хришћанском духу, све јаче наглашавају божанско порекло владареве моћи и у упечатљивим формулама јасно и непосредно изражавају схватања Византинаца о царској власти. Важна црта царског култа је и обичај да се испред цара носе запаљени [219]
лучеви и бакље и кади тамјаном, затим — такође из паганске антике преузети — обичај проскинезе. На њу се надовезује за поданике велика част да пољубе владара, при чему је према рангу појединца тачно утврђено да ли је пољубац допуштен у ногу, колено, руку, груди, образ или уста. Карактеристично је при том да скала почасти, која се изражава у овом својеврсном ступњевању разних врста пољубаца, с временом показује за световне великодостојнике тако рећи низлазну, за духовне напротив узлазну линију, док је патријарх увек имао привилегију пољупца у уста. Црквени великодостојници су и на седење у царевом присуству имали чешће право него световни. Али, иначе је стајање пред царем, као и церемонијално ћутање, представљало битну црту царског култа и чинило правило које се чак и за стране владаре и посланике кршило само ретко и нерадо. При свечаним гозбама, које су сачињавале веома важан елемент византијског дворског живота, цар би обедовао за златним столом постављеним одвојено и нешто више од осталих, и за којим су бар у средњовизантијско доба, поред цара, смели да седе само патријарх и највиши великодостојници, док су остали гости, као што знамо особито из Филотеја, заузимали место за другим столовима, на начин изванредно карактеристичан за хијерархијски склоп византијског двора, уз најстроже поштовање реда по старешинству. Али, поред издвојености изражавала се овде (као и код владарског пољупца, уосталом), како Т. тачно истиче, ипак и повезаност са народом, која је водила рачуна о хришћанском осећању и о предањима древне римске civilitas. Све пак, свака појединост има — како Т. увек с правом наглашава — у крајњој

линији један циљ: царево узношење. Оно се подједнако снажно изражава како у смерном церемонијалном ћутању испуњеном страхопоштовањем тако и у полетним речима акламације и у гесту проскинезе. Истој сврси служило је и показивање цара у упечатљивој церемонији прокипсе, у којој се, као и у толиким византијским церемонијама, испреплићу хришћански и антички, из култа цара-сунца проистекли мотиви.

За византијску идеју о цару особито су важне церемоније у којима цар подражава Христа: свечаност перипатоса као сећање на улазак у Јерусалим, и особито прање ногу које цар на Велики четвртак обавља дванаесторици сиромашних људи. У таквим церемонијама које се — опет знак све јачег потчињавања византијског церемонијала цркви — уводе пре свега у позновизантијско доба, испољава се тежња да се живот двора, па према томе и царства, уобличи по угледу на Христов живот. Карактеристична су у том контексту и изједначавања (која Т. у наставку испитује) цара не само са апостолу равним Константином него и са Мојсијем и Давидом, и особито поштовање таквих симбола као што
[220] су Константинов крст, Мојсијева палица, Соломонов престо итд. У тај мисаони круг Т. с правом ставља и литургијске радње које цар сме да обавља при богослужењу у цркви. Али њега, као већ толике друге, збуњује чињеница да је цар при том заузимао сасвим ниски ранг депутата, па ту чињеницу покушава (стр. 140. и д.) да ублажи тиме што одмах, помало неочекивано указује на цареву улогу при избору патријарха која као питање моћи не спада овамо, и без икакве видљиве везе поново помиње тобоже „небитне додатке" што их представљају „патријархове радње" при крунисању цара. Довољно је подсетити на то да цар неће да важи само као највиши носилац свеколике земаљске власти и узвишености него и као слуга божји и послушни син цркве, да како царево узношење тако и његово понижење пред Богом и црквом Христовом спада у суштину византијске идеје о цару, и да то наглашено понижење нипошто не противречи његовој узвишености над свим земаљским, него се напротив сматра као нарочити извор славе. И тако, дакле, видимо да радње које цар обавља у цркви њега, додуше, уздижу изнад свих осталих световњака, али у исти мах наглашавају његову побожну скрушеност: он врши литургијске службе, али само такве које врше и ипођакони; он прима причест на начин духовника, али тек после ђаконâ; он сме да пољуби олтарски чаршав, али му га приноси на пољубац

патријарх, јер га сâм не сме додирнути, итд. (примере је Т. лепо навео). Исто тако и церемонија прања ногу показује цареву узвишеност и скрушеност у исти мах, што се још посебно наглашава избором дванаесторице сиромашних људи за тај обред. Неколико страница даље (стр. 145. и д.) Т. уосталом и сâм веома добро, мада с обзиром на значај теме нешто одвећ кратко, говори о царевој скрушености пред Богом, „која не значи понижење него почаст, изједначавање са апостолима и са Константином". При том он наводи речи које преноси Игнатије из Смоленска, а с којима су каменоресци надгробних споменика прилазили цару после крунисања, подсећајући га на његову смртност: „Колико си велик, толико скрушен буди." С правом подсећа на Харун-ибн-Јахјин опис литије на Пепељаву среду, са њеном упечатљивом симболиком пролазности, и на тријумфални, код Лава Ђакона поменути, улазак Јована Цимискија, који је сам ишао пешице а на царска кола поставио икону Богоматере. Ових примера, који много казују, лако би се могло навести више: сетимо се, рецимо, симболичним церемонијама пропраћеног уласка Михаила VIII у поново освојени Цариград. Замисао да су цареви подвизи у ствари божја дела јесте један од темељних стубова византијске „политичке теологије", и у том убеђењу, које су народ и сами цареви увек гајили, опет стоје напоредо узвишеност и скрушеност: узвишеност се претвара у скрушеност, а скрушеност је само нов извор узвишености.

Обележавајући положај Византије у свету, Т. (158 и д.) с правом истиче она два чиниоца која су од основног значаја за схватање Византинаца о држави: римска свест о царству и хришћанство са идејом царства божјег и изабраног народа. Да наведемо увек тачне и упечатљиве ауторове формулације: „Царство је царство божје и народ његов народ", „земаљско царство постало је corpus politicum mysticum". На та
два чиниоца ослања се и полагање права на владавину рим- [221]
ским Орбисом одн. хришћанском васељеном, или у најмању руку на идејну суприматију царства Византинаца, чији владар као једини прави цар „стоји на врху изнад свих владара и свих царстава". У церемонијалу су за те мисаоне токове важне тријумфалне прославе, још важније можда оне победничке акламације које нису везане за одређене победе, „литургија победне симболике" у којој се испољава представа о увек и свуда победничком цару. У вези са том мистиком царске победе Т. веома лепо износи, како је то већ и Грабар учинио, игре у хиподрому где се као прави

победник слави сам цар. Исто тако и победе извојеване од царских војсковођа важе као цареве победе, као што је и царева победа у крајњој линији божја победа.

Т. затим (стр. 186 и д.) опширно претреса важно питање цареве титулатуре,[7] које је у последње време често и подробно проучавано, потом прелази на дељење византијских дворских достојанстава страним владарима, као и на успостављање духовних родбинских веза између византијског цара и владара других земаља.[8] И једно и друго служило је уклапању страних владара и земаља у хијерархију држава на чијем је врху стајао византијски цар.[9] Важно средство за истицање надмоћности Византијског Царства над туђим народима били су свечани дочеци иностраних посланстава, чији велелепни церемонијал Т. (197 и д.) веома лепо приказује, истичући оне церемонијски значајне појединости које су симболисале византијску надмоћност. Разматрања о значају поклона које цар прима од иностраних владара одн. предаје њима, о угледу царевих слика и карактеру царских повеља, уговора и писама иностранству употпуњују упечатљиву слику коју нам Т. оцртава о сјају цара и његовог царства спрам спољног света.

И „власт у царству" (тако гласи наслов последње главе овог рада, стр. 214 и д.) врши цар, наравно, као изабраник божји у складу са божанском вољом. Зато је он живи извор свих права и свеколике моћи у царству. „Почасти су његови дарови, именовања — преноси власти", како Т. тачно каже а затим доказује церемонијалом при наименовању чиновника и додељивању титула. Карактеристично је да и тај церемонијал с временом стиче изразито црквено обележје.
[222] То Т. (218) правилно истиче. При претресању питања царевог односа према цркви он, међутим, не жели да води ра-

[7] Често понављано, па и од Т. (186) прихваћено мишљење да је Ираклијево усвајање титуле василевса у узрочној вези са покоравањем персијске државе, полази међутим, од погрешних представа, на шта сам већ указао на другом месту: Geschichte des byzantinischen Staates, 64, нап. 1 (Историја Византије, 122, нап. 3).

[8] О значају духовних родбинских веза уп. изврсна излагања код *F. Dölger*, Johannes VI. Kantakuzenos als dynastischer Legitimist, Annales de L'Institut Kondakov 10 (1938) 19 и д. и Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des byzantinischen Kaisers, Recueil Nikov 1940, 219 и д.

[9] Појам „Хијерархија држава" сковао сам у једној расправи објављеној у Semin. Kond. 8 (1936) 41 и д. (в. у овој књизи, стр. 238 и д.). Моја излагања на том месту Т. изгледа, није потпуно схватио, јер „за сва времена утврђено ступњевање појединих земаља" ја, наравно, нисам претпоставио.

чуна о историјском развоју (стр. 220, нап. 48) и стога не може да се потпуно ослободи уобичајених теорија према којима је црква у сва времена византијске историје била сасвим подређена, мада грађа црпена из церемонијала даје битно друкчију слику. Превага царске власти над црквеном свакако је веома карактеристична црта за Византију, и сходно томе цар и у церемонијалу увек заузима прво место. Али, он указује посебне почасти патријарху, „он устаје једино њега да поздрави, тако да би се понекад можда могло помислити на извесно изједначавање. Руку под руку пролазе цар и патријарх кроз цркву, цар стално позива патријарха на обеде, патријарху је дата повластица да обедује за издвојеном царевом трпезом, и кад год се њих двојица поздрављају, они се пољубе." (стр. 221).

Извесну сакралну нијансу има и царев однос према његовом народу, како Т. лепо излаже у наставку. Поздрављајући народ, цар га често благослови знаком крста, а понекад и деме поздрављају цара знаком крста. Иначе, сви су поданици до највиших чиновника цареви робови (δοῦλοι), као што је и сам, цар δοῦλος божји. Ти називи, међутим, нису „понижење него највиша почаст. У исти мах се цар појављује као отац својих поданика, а нарочито својих војника. Цар треба да поседује све особине идеалног владара, нарочито да буде добротвор својих поданика." Та схватања која се стално изражавају у акламацијама, како Т. (228. и д.) показује, испољавају се подједнако јасно и у аренгама царских повеља, које и иначе садрже изванредно богату грађу за проучавање византијске идеје о цару и царству. Ту грађу обрадио је недавно Ф. Делгер у својој изврсној студији: Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen, Hist. Ztschr. 159 (1939) 229 и д., а Т. искористио у чланку: Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken, Leipz. Vierteljahrschrift für Südosteuropa 4 (1940) 1 и д., у којем за шире кругове кратко и јасно резимира главне резултате овог свог рада.

Све у свему, Трајтингерова књига представља значајно дело. Богато документовани рад даје изванредно изразиту и упечатљиву слику о вазинтијској замисли цара и царства. Ми смо овде из обиља што га пружа могли да прикажемо само поједине моменте који нам се чине особито важним. Т. се користио веома обимном грађом, доказао је да потпуно влада изворима византијске историје и савременом литературом која се односи на овај предмет, и да располаже широ-

ким историјским знањем.[10] Његов рад показује такође да он има изразитог смисла за идејноисторијска проучавања и да је историчар у ког византинолошка наука сме да полаже велике наде. Његова студија може не само да обогати наша сазнања већ и да продуби наше схватање, и ми бисмо је препоручили не само историчарима Византије него и историчарима западног средњег века; јер она даје јасну и упечатљиву представу о особености византијског мисаоног света, који се умногоме додирује са идејама средњовековног Запада, али се ипак и у битним цртама разликује од њих.

Byzantinische Zeitschrift 41 (1941) 211—23.

Превела *Вера Стојић*

[10] При читању уочио сам свега неколико нетачности. Уз стр. 5: Лиутпранд из Кремоне заиста је год. 968. боравио у Цариграду као посланик Отона I, али 949. није посетио византијску престоницу по налогу Отона I него краља Беренгара. Уз стр. 10: цар Лав I није био отац него дед Лава II. Уз стр. 46 и 107: надимак Погонат није носио Константин IV него Констанс II, како је *Brooks*, B. Z. 17 (1908) 455, убедљиво показао. Уз стр. 103: бугарски кнез Борис, под чијом су владавином Бугари примили хришћанство, не сме се назвати царем. Уз стр. 195: подругљиви надимак Копроним, као што је познато, припада Константину V, а не Михаилу III. Уз стр. 226: уместо Јован IX, што је очигледно штампарска грешка, треба да стоји Јован IV.

6.

W. Ohnsorge, Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter. Die Bedeutung des byzantinischen Reiches für die Entwicklung der Staatsidee in Europa. Hildesheim, 1947, 143 стр.

[153] Онзорге се већ дуже времена темељно и успешно бави историјом односа Византије са Западом. У средишту његових разматрања налазе се при том идејна разрачунавања између Истока и Запада која се крећу у сфери државноправних схватања и достижу врхунац у борби око царског достојанства. После многобројних појединачних студија он сад у овој књизи даје сажету историју тих разрачунавања од постанка Западног Царства, па до слома Византијског Царства у четвртом крсташком рату. Западној медиевистици он упућује, дакако нешто претеран, прекор да је при свом

разматрању досад готово искључиво полазила од ратничких обрачунавања између Византије и Западног Царства, која су била безначајна и само периферне природе, док изванредни значај Источног Рима за Запад почива у идејној сфери. Јер, Византија „није постала само узрок што се у оквиру германско-романског културног круга царска титула званично одомаћила на франачком двору, него и узрок што су ти цареви кренули путем Римског царства". Византија је „делимице свесно, делимице несвесно постала стожер управљања за немачку царску политику уопште" (стр. 12).

Значај идеје о цару за политички и духовни развој Византијског Царства уочили су и истраживачи византијске историје тек у најновије доба заиста. У последњим деценијама, пак, византијски појам царства и цара био је предмет многобројних студија које су довеле до битног разбистравања и продубљивања наших сазнања. Резултати тих истраживања познати су аутору до танчина и он их при разматрању западњачких теорија о држави користи издашно и са разумевањем. Треба му приписати у особиту заслугу што византијски фактор у најјачој мери увлачи у круг својих разматрања и што обради „проблема двају царева" прилази са погледом изоштреним познавањем дотичних византинолошких истраживања.

Једино је за жаљење што је ова — кривицом референта са великим закашњењем приказана — књига, због техничких тешкоћа и послератног времена, морала да изиђе без критичког апарата. Континуирано навођење извора и литературе, које попис литературе уз поједина поглавља не може да замени, још би повећало вредност ове студије и знатно олакшало њено коришћење, поготово што се аутор непрестано обрачунава са гледиштима својих претходника и износи нова, сопствена, понегде и спорна схватања.

Полазну тачку студије чини, природно, стари, али, како изгледа, неисцрпни проблем царског достојанства Карла Великог. Да је приликом царевог крунисања 25. децембра [154] 800. иницијатива била на папиној страни, а да Карло није тежио царском достојанству у римском (и византијском) смислу, у томе се данас свакако сви више-мање слажу. У тумачењу правог значаја тог чина, описивању догађаја који су му претходили или следили, оцењивању уздржаног или чак одбојног Карловог става према додељеном или наметнутом му царском достојанству и утврђивању суштине његове сопствене „идеје о цару", међутим, свака нова студија доноси нове нијансе, јер сваки аутор ставља нагласак на

друге моменте. О. главни нагласак ставља на супротност између Карлових схватања и папиних циљева. Универзалној „куријалној" римској идеји о цару он као антитезу супротставља Карлову „не универзалну, већ напротив, народски усмерену франачко-хришћанску или паритетску идеју цара" (стр. 32 и иначе). Таквом формулисању могло би се штошта приговорити, особито мишљењу о народској усмерености владарске замисли Карла Великог, док нам, с друге стране, у ауторовим излагањима недостаје свако указивање на значај какав је узор старозаветног краљевског достојанства имао за генезу Карлове замисли о владару. Разлика између Карловог појма о владару и идеје о цару у римском као и у византијском смислу била је заиста темељна, и ако останемо на тлу чисто идејноисторијских посматрања, могли бисмо чак с правом посумњати да ли се Карлово схватање о владару може оценити као идеја о цару у средњовековном смислу. Универзалност и везаност за Рим спадају у суштину средњовековне замисли о цару до те мере да морамо поставити питање, да ли је идеју о владару којој су недостајала та обележја средњовековни човек уопште још могао да схвати као појам о цару: није ли за њега „неуниверзалан, за Рим невезан" појам о цару, о којем савремени историчари тако радо говоре, представљао напротив, неку, као contradictio in adiecto, просто неизводљиву замисао? Међутим, Карло, како је већ често излагано и како О. стално наглашава, није хтео ни универзалност ни везу са Римом. Његово царство било је само „пренаглашено краљевство" (Делгер), он је само хтео да буде „*imperatoris similis*" (Шрам), јер њему је било стало, како О. (18) тачно истиче, само до „признања истовредности Франачке државе и Византијског царства". Међутим, проблем франачко-римско-византијског односа није се ограничавао на питања теорије о држави, и ма колико да су духовите и тачне многе ствари које О. о томе износи, ипак имамо осећање да он често одвећ наглашава супротност између циљева папиних и франачког краља као и Карлово опирање царском достојанству наметнутом му од Рима. Јер, недавно је веома лепо изложено како је Карло још и пре крунисања за цара практично био у поседу свих царских прерогатива које су папе једну за другом — са његовим пристанком — били пренели на њега, тако да је напослетку „quasi императору недостајала једино још титула" и чин од 25. децембра 800. значио је само признање већ створеног стања (в. *P. E. Schramm*, Die Anerkennung Karls des Grossen

als Kaiser, Hist. Z. 172/73, 1951, 449 и д.) Делује помало чудно кад се овај завршни чин, сасвим у Ајнхардовом стилу, описује као папин препад на краља који ништа и не слути. „Сасвим потајно", тако читамо код О. на стр. 21, „припремало је папство своју акцију ... На Божић је према договору требало да папа у цркви св. Петра миропомаже Карловог сина за краља. Тад Лав III изненади Карла ставивши му, пре него што је ово миропомазање извршено, круну на главу и извикавши га за цара." Чињеница је да је проглашење франачког краља за цара било решено на једном великом скупу црквених и световних великодостојника. Чињеница је, пре свега, да су Карла после обављеног крунисања за цара присутни Римљани акламовали унапред утврђеним и према томе унапред увежбаним повицима. Као што је већ *Eichmann*, Die Kaiserkrönung im Abendlande I 26, приметио: „Римљани су тачно знали шта треба да узвикују: ствар беше припремљена."

Карлов однос према Византији О. покушава да осветли [155]
са једне нове стране, сакупивши вести из тог времена о брачним плановима између византијског и франачког владарског дома и сматрајући да њихов — стални — неуспех може објаснити Карловим негативним ставом према култу иконе (том питању посветио је О. у међувремену и посебну студију: Orthodoxus imperator. Vom religiösen Motiv für das Kaisertum Karls des Grossen, Jahrb. d. Ges. f. niedersächs. Kirchengesch. 48, 1950, 17 и д.). Али, ту га ја не могу да следим. Као што је познато, године 781. било је договорено венчање Константина VI са Карловом кћерком Ротрудом, али је Карло 787. повукао свој пристанак. О. то објашњава околношћу да се Византија управо тада била вратила поштовању икона, а Карло, пак, презирао култ иконе. Исто тако се ни 812. није остварио — са византијске стране предложени — брак између Теофилакта, сина Михаила I Рангабе, и једне франачке принцезе, што О. објашњава такође чињеницом да је у Византији тада владао иконодулски правац. Али, у међувремену, тј. године 802, ако ћемо веровати Теофану, Карло је лично предложио брак царици Ирини. Ако се та вест прихвати као поуздана, како О. то чини без икакве ограде, и кад се зна да је управо Ирина обновила култ иконе у Византији, онда би баш овај брачни пројект морао посведочити да Карлово непријатељство према култу иконе није за њега било тако апсолутна препрека и није могло да буде разлог што су брачни планови из 787. и 812. претрпели неуспех. Али не: О. своју тезу сматра већ доказаном

и тврди како је Ирина била спремна да се одрекне поштовања икона и поново уведе иконоклазам, јер иначе не би Карло ни могао да јој предложи брак! А, будући да се, наравно, не може замисилти да би Карло Велики икад намеравао да своју престоницу премести у Цариград, О. сматра оправданим закључак да је Ирина била вољна да се пресели у Ахен, што је у ствари исто толико незамишљиво. Он чак иде тако далеко да тврди како су тобожње иконокластичке намере Иринине проузроковале њено свргавање и завршава речима: „Иринина политика у односу на Запад проузроковала је њен пад“ (стр. 26). Трезвени цар Нићифор I, који је њу свргнуо, био је, по њему, бољи иконодул од најпобожније царице Ирине, јер је сарађивао са патријархом Тарасијем! (в. Orthodoxus imperator, loc. cit. 25).

Збијена излагања о византијском признању Карлове царске титуле године 812. искоришћују са пуно разумевања резултате византинолога који су проучавали питање разлике између једноставне титуле василевса, признате Карлу, и титуле „василевс Ромеја“ која је у Византији после 812. све јаче наглашавана. Али, овде, као често при читању Онзоргове књиге, имамо утисак да се његова излагања одвећ искључиво крећу у идејној сфери и да је он сувише склон да у свему види само исход чисто идејних, теоријских расуђивања и рационалних сазнања и одлука. Тиме ствари добијају карактер рационалности који нису могле да имају, док дејство политичке стварности остаје изван видокруга. Византијски посланик Арсафије уочио је, тобоже, да Карло уопште не тежи универзалности, па је у том смислу послао извештај у Цариград и „исход је био“ да се Византија 812. одлучила да Карла призна као франачког цара (стр. 82 и д.). О томе, пак, да се Византија после катастрофе у бугарском рату у лето 811. налазила у очајном положају, па чак ни о томе да се у Цариграду збила промена на престолу и Карло више није имао посла са Нићифором I него са Михаилом Рангабеом, не чујемо ни речи.

О. с правом нарочито указује на државноправни значај чињенице да је Карло Велики 813. лично уздигао свог сина Лудвига за цара, али да се Лудвиг 816. накнадно дао крунисати у Ремсу од папе и да је затим и његов син Лотар 823. у Риму примио царску круну из папиних руку, [156] чиме је „не само папино право на крунисање царева утврђено за цели средњи век, него и Рим отад постао град у којем се обављало крунисање“ (стр. 33). Веома лепо је изложено у наставку како се затим проблем двају царева развија у борбу око римског царског достојанства и на том тлу води спор из 871. Али О. верује и у „даљи живот оног германског схватања о царству невезаном за Рим“ које је, тобоже, засновао Карло Велики (стр. 53; о непоузданости таквих формулација било је већ напред речи; не види се такође ни како се с овим слаже ауторово тврђење на стр. 21, да „често разматрана самоникла царска замисао немачког порекла није постојала“). То схватање испољило се, по њему, пре свега код Отона I који, баш као Карло, није хтео да постане римски цар и „до краја живота се држао свог у основи германски усмереног схватања о владавини“, али је услед такмичења са Византијом силом прилика доспео у положај да обнови царско достојанство. „И опет је Источни Рим побудио западног свевладара (Gesamtherrscher) да у ствари против своје воље прихвати царско достојанство“ (стр. 54). Видимо како О. и овде улогу Византијског Царства за развој Запада помера у средиште збивања. Ништа мање снажно истиче се она, наравно, и у излагањима посвећеним Отону II и Отону III. Политичка супротност у односу на Византију, која је побудила Отона I да прихвати царско достојанство, приморала је његовог сина да узме и титулу Romanorum imperator и тако и јавно посведочи своје претензије на универзалност насупрот Византији. Са византијским узором стално пред очима, О. 67, о томе каже: „Отон II је 982. само извео за Запад онај закључак који је у Византији већ у IX веку изведен из постојања проблема двају царева.“

Следећи *M. Uhlirz,* О. (63) претпоставља да је супруга Отона II Теофано била кћи Стефана Лакапина и из те претпоставке одмах изводи прилично далекосежне закључке (стр. 68). Свакако још није могао да зна за чланак *Ф. Делгера,* Wer war Theophano? Hist. Jahrb. 62/63 (1949) 546 и д. (уп. и B. Z. 43 (1950) 338 и д.), који је показао да ова теза није могућна и да је Теофано, како су претпостављали већ Молтман и Шрам, била рођака Јована Цимискија. Тога ћемо се, узгред буди овде напоменуто, по мом мишљењу морати придржавати, мада се *A. A. Vasiliev,* Dumbarton Oaks Papers 6 (1951) 227 и д., сада поново залаже за стару претпоставку да је Теофано била кћи Романа II. Јер, ако је и тачно, како Васиљев истиче, да је кћи Романа II eo ipso била и нећака Јована Цимискија, ипак остаје незамишљиво да би Отон II, кад би Теофано заиста била у пурпуру рођена принцеза какву је тражио, у повељи од 14. априла 972. којом је званично обзнанио своје венчање, указао само на сродство своје не-

весте са узурпатором Јованом Цимискијем, а прећутао њено порекло из законите царске династије порфирогенита. Уз то ваља напоменути да јој ни иначе ни један једини извор не приписује такво порекло и да византијски извори ништа не знају о некој кћери Романа II по имену Теофано.

Познато сведочанство Рудолфа Глабера (у чију веродостојност О. — по мом мишљењу с правом — не сумња), по којем је године 1024. византијској цркви требало да буде призната универзалност у њеној сфери и тако „на тлу већ датих стварности" постигнуто поравнање између двеју цркава, О. (65 и д.) узима као повод да укаже на паралелност између политичког и црквеног развоја и истакне како „се у предисторији шизме на црквенополитичком подручју запажа једна идеологија која потпуно личи на ону чији смо развитак у чисто државнополитичкој сфери идеје о цару посматрали почевши од IX века". То је свакако тачна и плодна мисао. Само, требало би нагласити да је та паралелност у неку руку обрнута, јер зацело није тачно да црквени расцеп из 1054. представља завршетак петстогодишњег развоја „осамостаљења Запада", као што је такође
[157] историјски неисправно овде говорити о неком „одвајању Запада од Истока". У политичкој сфери свакако се Запад бори за своју самосталност, против наслеђеног првенства и универзалности Византијског Царства. У црквеној сфери је, обрнуто, Византија, млађи партнер који, насупрот римском првенству и универзалности, тражи своју самосталност и равноправност. Тамо где је у политичкој борби стајао Карло Велики, у црквенополитичкој стоји Византија, и што је на државном подручју бранила византијска држава, то на верском брани римска црква. Исход је у оба случаја тај да универзалност (византијска у државној а римска у црквеној сфери) фактички доживљује слом, али теоријски се не само старији партнер и даље непоколебљиво придржава својих, предањем освештаних универзалних претензија, него и противник у својој одбрамбеној борби усваја исту идеологију, исповедајући је са оном крајњом искључивошћу која је у подједнакој мери обележје средњовековног појма о цару као и о цркви.

Како О. наглашава на стр. 75, узор византијског сацарског достојанства није остао без дејства на западњачки развој. То питање је он, затим, поближе пратио у важној расправи: Das Mitkaisertum in der abendländischen Geschichte des frühen Mittelalters, Ztschr. d. Savigny-Stiftung, Germ. Abt. 76 (1950) 309 и д. У вези са појмом краљевског савладара, којем он у овом контексту поклања посебну пажњу, могли бисмо указати на једну занимљиву паралелу у средњовековној Србији: док Стефан Душан узима византијску царску титулу, његов син Урош као престолонаследник и савладар задржава стару краљевску титулу, да би тек после Душанове смрти постао цар.

У многоструко новом осветљењу приказује се однос двеју царевина у доба Комнина. Заједничка опасност која им прети од Нормана рађа најпре „временски условљен савез царских супарника", али ближи додир између Истока и Запада у XII веку води само новом сукобу обостраних претензија на универзалност. Затегнутост између Манојла Комнина и Фридриха Барбаросе — најдраматичнији моменат у историји проблема двају царева од самог постанка друге царевине — заокупља, појмљиво, у особито јакој мери пажњу аутора. Он подробно и занимљиво описује византијско-западњачка разрачунавања тог времена, а при том може да се ослони на резултате својих важних појединачних студија о том раздобљу. Овамо спадају и односи оба цара према папству и Манојлови покушаји да из супротности која постоји између папства и Немачког Царства извуче користи за своју експанзионистичку политику на Западу — покушаји који, као што је познато, нису довели до циља. Како О. (107) тачно формулише: „Супротност између Истока и Запада била је јача од супротности између духовне и световне силе на Западу."

Теза о трајној супротности између „куријалне" теорије Рима о цару и „паритетског" појма немачког цара о владару није ни у овом одељку могла да се изрази без извесног претеривања. Како већ не само Карло Велики него и Отон I, тако је, тобоже, и Фридрих Барбароса имао неку посебну „германску" замисао о цару. Уговор у Констанци, према О. (102), „јасно показује ново германско схватање Фридриха Барбаросе о владару, његово ,за Рим невезано' тумачење римског царског достојанства". И будући да немачки цареви, по ауторовом мишљењу, никад нису хтели ништа друго до равнотежу и равноправност, а универзалистичка замисао о цару само им је од папства стално наметана против њихове воље, О. верује да може и да тврди како им је свака тежња за светском владавином била туђа. Чак и у трећем крсташком рату [када је, као што је познато, мало требало па да освоји Цариград] Фридрих I је, тобоже, „према византијским властодршцима сачувао у основи мирољубиво држање" (стр. 115). А Хенрик VI „хтео је

само да уклони политичку опасност коју је Исток представљао за његово царство“ (стр. 129). Чудновато тврђење да је
[158] Хенрикова намера била једино да „царство коначно ослободи од византијске опасности“ (!) понавља се трипут узастопце (и на стр. 126 и 128). О. као да заборавља у каквој се жалосној немоћи налазило Византијско Царство под Анђелима и како је мало могло да представља неку опасност за Запад.

Напомене којима смо овде-онде морали да се оградимо од ауторових излагања не треба да изазову утисак као да нисмо умели довољно да ценимо позитивне стране његовог рада. Његову садржајну студију читаће са интересовањем и са коришћу како историчар средњовековног Запада тако и византинолог. Јер, њена је велика заслуга што у општој слици обухвата Исток и Запад у њиховим међусобним односима и узајамном дејству. Она наглашава — тако би се могла сажето формулисати њена главна теза — да је на изграђивању западњачке идеје о цару супарништво између Западног и Источног Царства утицало у јачој мери него што се обично претпоставља, и на занимљив и упечатљив начин описује поједине етапе кроз које је то супарништво пролазило у свом вековном развоју.

Byzantinische Zeitschrift, 46 (1953) 153—58.

Превела *Вера Стојић*

БИБЛИОГРАФИЈА ГЕОРГИЈА ОСТРОГОРСКОГ

Радови који су ушли у *Сабрана дела* обележени су звездицом; у угластој загради назначено је у којој су књизи и под којим бројем објављени.

Наслови књига и расправа штампани су курзивом, наслови критика, приказа и некролога обичним словима. За цитиране часописе употребљене су ове скраћенице:

Виз. Врем. . .	Византийский Временник.
Глас	Глас Српске академије наука и уметности.
ГСНД	Гласник Скопског научног друштва.
ЗРВИ	Зборник радова Византолошког института.
ЗФФУБ . . .	Зборник Филозофског факултета Универзитета у Београду.
ИЧ	Историјски часопис.
ЈИЧ	Југословенски историјски часопис.
ПКЈИФ . . .	Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор.
УП	Уметнички преглед.
AIK	Annales de l'Institut Kondakov.
Annuaire . . .	Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves.
BIAB	Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare.
BNJ	Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher.
BS	Byzantinoslavica.
Byz.	Byzantion.
BZ	Byzantinische Zeitschrift.
DLZ . . .	Deutsche Literaturzeitung.
DOP	Dumbarton Oaks Papers.
HZ	Historische Zeitschrift.
JRS	Journal of Roman Studies.
SEER	The Slavonic and East European Review.
SK	Seminarium Kondakovianum.
VSWG . . .	Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.

1926.

1. *Византийский податной устав*, Recueil Kondakov (1926) 109—124.
Резиме броја 3.

1927.

*2. *Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества*, SK 1 (1927) 36—48. [V, 3]

*3. *Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im X. Jahrhundert*, VSWG 20 (1927) 1—108. [II, 13]

4. Обзор литературы по истории Византии на немецком языке с 1914 г., SK 1 (1927) 325—330.

*5. R. Guilland, Essai sur Nicéphore Grégoras, Paris 1926, DLZ (1927), 1697—1701. [III, Критика 1]

*6. F. Dölger, Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung, Leipzig—Berlin 1927, DLZ (1927) 2019—24. [II, Критика 1]

1928.

7. *Гносеологические основы византийского спора о св. иконах*, SK 2 (1928) 47—51.
Поглавље из бр. 12.

8. John B. Bury, SK 2 (1928) 329—330.

9. F. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome, Paris 1926, HZ 138 (1928) 102—106.

10. V. Beneševič, Monumenta Sinaitica, Fasc. I., Petropoli 1925, Gnomon 4 (1928) 452—455.

11. Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov, Prag 1926, BNJ 5 (1928) 555—560.

1929.

*12. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites,* Breslau 1929.
Ново фототипско издање, Амстердам 1964. [V, 1]

*13. *Die wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungsgrundlagen des byzantinischen Reiches,* VSWG 22 (1929) 129—43. [II, 3]

*14. *Über die vermeintliche Reformtätigkeit der Isaurier,* BZ 30 (1929—30) 394—400. [III, 2]

15. Gustave Schlumberger, SK 3 (1929) 292—294.

16. В. Е. Вальденберг, Речь Юстина II к Тиберию, Изв. Акад. Наук СССР 1928, HZ 142 (1929) 403—404.

*17. Th. Uspensky et V. Beneševič, Actes de Vazélon, Leningrad 1927, BNJ 6 (1929) 580—586. [II, Kp. 2]

18. H. Bott, Die Grundzüge der Diokletianischen Steuerverfassung, Diss. Frankfurt a. M. 1928, DLZ (1929) 1349—1353.

1930.

*19. *Die Chronologie des Theophanes im VII. und VIII. Jahrhundert,* BNJ 7 (1930) 1—56. [III, 14]

*20. *Les débuts de la Querelle des Images, Mélanges Diehl I* (1930) 235—255. [V, 2]

*21. *Les décisions du Stoglav au sujet de la peinture d'images et les principes de l'iconographie byzantine,* Recueil Uspensky I (1930) 393—411. [V, 5]

22. *El relicario de los déspotas del Epiro,* Archivo Español de Arte y Arqueologia 18 (1930) 212—221 (у сарадњи са Ph. Schweinfurth-ом).
Превод бр. 27.

*23. *Das Mitkaisertum im mittelalterlichen Byzanz: E. Kornemann,* Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imperium Romanum (1930) 166—78. [III, 10]

24. St. Runciman, The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign, Cambridge 1929, DLZ (1930) 1036—38.

25. A. Heisenberg, Zu den armenisch-byzantinischen Beziehungen am Anfang des 13. Jhs., München 1929, DLZ (1930) 1279—81.

1931.

*26. *Отношение церкви и государства в Византии,* SK 4 (1931) 119—34. [V, 7]

*27. *Das Reliquiar der Despoten von Epirus,* SK 4 (1931) 165—69 (у сарадњи са Ph. Schweinfurth-ом). [III, 20]

*28. *Das Steuersystem im byzantinischen Altertum und Mittelalter,* Byz. 6 (1931) 229—240. [II, 6]

*29. *Афонские исихасты и их противники,* Записки Русск. научн. инст. в Белграде 5 (1931) 349—370. [V, 6]

30. Н. М. Беляев, SK 5 (1931) 253—260.

31. G. Laehr, Die Anfänge des russischen Reiches, Berlin 1930, DLZ (1931) 170—176.

*32. E. J. Martin, A History of the Iconoclastic Controversy, London 1930, BZ 31 (1931) 382—392. [V, Kp. 1]

1932.

*33. *Die Krönungsordnungen des Zeremonienbuches,* Byz. 7 (1932) 185—233 (у сарадњи са E. Stein-ом). [V, 10]

*34. *Славянский перевод хроники Симеона Логофета,* SK 5 (1932) 17—37. [III, 15]

*35. *Zum Reisebericht des Harun-ibn-Jahja,* SK 5 (1932) 251—57. [III, 18]

*36. *Löhne und Preise in Byzanz,* BZ 32 (1932) 293—333. [II, 12]

37. H. Schaeder, Moskau das Dritte Rom, Hamburg 1929, HZ, 146 (1932) 368—71.

*38. Mélanges Charles Diehl I, Paris 1930, SK 5 (1932) 319—327. [III, Kp. 2]

39. Я. Манандян, О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен, Эривань 1930, BZ 32 (1932) 104—107.

1933.

*40. *Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung*, SK 6 (1933) 73—87. [V, 4]

*41. *Das Projekt einer Rangtabelle aus der Zeit des Caren Fedor Alekseevič*, Jahrb. f. Kultur u. Gesch. d. Slaven 9 (1933) 86—138. [IV, 21]

42. Heinrich von Staden, Aufzeichnungen über den Moskauer Staat, hrsg. von F. Epstein, Hamburg 1930, HZ 147 (1933) 617—621.

43. Gaudefroy-Demombynes et Platonov, Le monde musulman et byzantin jusqu'aux croisades, Paris 1931, DLZ (1933) 1208—1209.

44. St. Runciman, A History of the First Bulgarian Empire, London 1930, DLZ (1933) 1327—1330.

45. G. Zoras, Le corporazioni bizantine, Roma 1931, BZ 33 (1933) 389—395.

1935.

*46. *Автократор и самодржац*, Глас 164 (1935) 95—187. [IV, 20]

47. *Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos*, BIAB 9 (1935) 275—286.
Поглавље из бр. 46.

*48. *Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt*, SK 7 (1935) 187—204. [V, 12]

*49. *Синајска икона св. Јована Владимира*, ГСНД 14 (1935) 99—106. [IV, 11]

*50. В. Златарски, История на Българската Държава I, 1 и 2, II, София 1918, 1927 и 1934, ЈИЧ 1 (1935) 509—520. [IV, Кр. 1]

1936.

*51 *Die byzantinische Staatenhierarchie*, SK 8 (1936) 41—61. [V, 8]

*52. *Возвышение рода Ангелов*, Сборник Русск. археол. общества в Югославии (1936) 111—129. [III, 19]

*53. Ch. Diehl et G. Marçais, Le monde oriental de 395 à 1081, Paris 1936, ЈИЧ 2 (1936) 162—168; француски превод у Byz. 13 (1938) 749—757. [III, Кр. 3]

*54. R. Helm, Untersuchungen über den auswärtigen diplomatischen Verkehr des röm. Reiches im Zeitalter der Spätantike, Archiv f. Urkundenf. 12 (1932), BZ 36 (1936) 441—443. [III, Кр. 4]

1937.

55. Станоје Станојевић, AIK 9 (1937) 86—87.

*56. A Grabar, L'empereur dans l'art byzantin, Paris 1936, AIK 9 (1937) 89—92; ЈИЧ 3 (1937) 348—351. [V, Kr. 4]

1938.

*57. *Autokrator Johannes II. und Basileus Alexios*, AIK 10 (1938) 179—183. [III, 13]

58. Рад Ст. Станојевића на проучавању каснијег Средњег века византијске историје, Гласник истор. друштва у Новом Саду 11 (1938) 67—74.

1939.

*59. *Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави*, Светосавски Зборник II (1939) 89—113. [IV, 11]

60. *Основни принципи источно-хришћанске иконографије*, УП (1939) 43—45.
Резиме бр. 21.

*61. *Владимир Святой и Византия*, Владимирский Сборник (Београд 1939) 31—40. [IV, 9]

*62. H. Menges, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Münster 1938, BZ 39 (1939) 445—447 [V, Кр. 2]

1940.

*63. *L'expédition du prince Oleg contre Constantinople en 907*, AIK 11 (1939) 47—62. [IV, 7]

*63.a *Postface à l'article „L'expédition du prince Oleg contre Constantinople en 907"*, Ibid. 296—298. [IV, 7]

64. *Geschichte des byzantinischen Staates* (Handbuch der Altertumswissenschaft XII. 1. 2), München, C. H. Beck, 1940, XX, 448 S.
Уп. бр. 128.

*65. *Братья Василия I,* Сборник П. Никова (1940) 342—350. [III, 16]

66. В. Г. Васильевский как византолог и творец новейшей русской византологии, AIK 11 (1940) 227—235.

*67. L. Bréhier et R. Aigrain, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe, Histoire de l'Église, publ. par A. Fliche et V. Martin, Paris 1938, AIK 11 (1940) 264—266. [III, Кр. 5]

*68. G. I. Bratianu, Études byzantines d'histoire économique et sociale, Paris 1938, AIK 11 (1940) 266—268. [II, Кр. 3]

*69. D. Xanalatos, Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, Diss. München 1937, AIK 11 (1940) 268—270. [II, Кр. 4]

*70. E. H. Freshfield, Roman Law in the Later Roman Empire. Ordinances of Leo VI c. 895 from the Book of the Eparch, Cambridge 1939, AIK 11 (1940) 270—271. [II, Кр. 5]

*71. В. Мошин, Акти из светогорских архива, Споменик 96 (1939) 153—260, AIK 11 (1940) 271—274. [II, Кр. 6]

1941.

*72. *Die Perioden der byzantinischen Geschichte,* HZ 163 (1941) 229—254. [III, 1]

*73. *Agrarian Conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages,* Cambridge Economic History I (1941, repr. 1942) 194— 223, 579—583. [II, 4]

74. Д. А. Расовский, Заметки к Слову о Полку Игореве, вып. 2 (1941) I—VIII (предговор).

*75. O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee, Jena 1938, BZ 41 (1941) 211—224. [V, Кр. 5]

1943.

*76. *Bemerkungen zum Staatsrecht der Komnenenzeit,* Südost-Forschungen 8 (1943) 61—70. [III, 11]

1947.

77. *Историја Византије,* Београд 1947, Просвета, 296 стр. Уп. бр. 128.

*78. *The Peasant's Pre-emption Right,* JRS 37 (1947) (Papers presented to N. H. Baynes) 117—126. [II, 8]

79. Работа по византиноведению в Югославии за 1939—1945 гг. (у сарадњи са С. Радојчићем), BS 9, 1 (1947) 133—142.

1948.

*80. *Византийские писцовые книги,* BS 9, 2 (1948) 203——306. [I, 1]

*81. *Утицај Словена на друштвени преображај Византије,* Историјски гласник 1 (1948) 12—21. [IV, 3]

1949.

*82. *Сербское посольство к императору Василию II,* Глас 193 (1949) 15—29. [IV, 10]

*83. *Елевтери. Прилог историји сељаштва у Византији,* ЗФФУБ I (1949) 45—62. [II, 11]

*84. *Порфирогенитова хроника српских владара и њени хронолошки подаци,* ИЧ 1 (1949) 24—29. [IV, 5]

85. *Византијске катастарске књиге,* Историјско-правни зборник 2 (1949) 3—68.
Скраћен превод бр. 80.

*86. *Le grand domaine dans l'Empire byzantin,* Recueils de la Société Jean Bodin 4 (1949) 35—50. [II, 9]

87. *Une ambassade serbe auprès de l'empereur Basile II,* Byz. 19 (1949) 187—194
Скраћен превод бр. 82.

*88. L. Bréhier, Vie et mort de Byzance, Paris 1947, BS 10, 1 (1949) 68—75. [III, Кр. 6]

89. Филарет Гранић 1883—1948, BS 10, 1 (1949) 135—138; ИЧ 1 (1949) 399—402.

90. Вопросы истории 1945—1948, ИЧ 1 (1949) 352—354.

1950.

91. *Le système de la pronoia à Byzance et en Serbie médiévale,* Actes du VIe Congrès International des Études byzantines I (Paris 1950) 181—189.
Резиме бр. 93.

92. Академик Драгутин Анастасијевић, Унив. весник 25. септембар 1950; преведено на француски у Byz. 22 (1952) 532—537.

1951.

*93. *Пронија. Прилог историји феудализма у Византији и јужнословенским земљама* (Посебна издања Византолошког инст., књ. 1), Београд 1951, VIII, 200 стр. [I 2]

*94. *Urum-Despotes. Die Anfänge der Despoteswürde in Byzanz,* BZ 44 (1951) (Festschrift für F. Dölger) 448—460. [III, 12]

*95. *Душан и његова властела у борби са Византијом,* Зборник у част шесте стогодишњице Законика цара Душана, I, Београд 1951, 79—86. [IV, 13]

96. *Les Koumanes pronoïaires,* Annuaire 11 (1951) (Mélanges H. Grégoire III) 19—29 (у сарадњи с Д. Анастасијевићем).
Поглавље из бр. 93.

*97. Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio, ed Gy. Moravcsik — R. J. H. Jenkins, Budapest 1949, ИЧ 2 (1951) 197—199. [III, Кр. 7]

*98. Нове публикације византијских повеља, ИЧ 2 (1951) 199—206. [II, Кр. 7]

99. Ф. И. Успенский, История византийской империи, III, Москва—Ленинград 1948, ИЧ 2 (1953) 206—209.

100. Charles Diehl, Старинар, н. с. 2 (1951) 351—353.

1952.

101. *Geschichte des byzantinischen Staates* (Handbuch der Altertumswissenschaft XII. 1. 2), 2. Aufl., München, C. H. Beck, 1952, XXIII, 496 S.
Уп. бр. 128 и 64.

*102. *Постанак тема Хелада и Пелопонез,* ЗРВИ 1 (1952) 64—77. [III, 8]

103. *Etienne Dušan et la noblesse serbe dans la lutte contre Byzance,* Byz. 22 (1952/3) 151—159.
Превод броја 95.

1953.

*104. *Тактикон Успенског и Тактикон Бенешевића. О времену њиховог постанка,* ЗРВИ 2 (1953) 39—60. [III, 9]

*105. *Konstantin Porfirogenit o Konstantinu Pogonatu,* Zgodovinski časopis 6—7 (1952—1953) (Kosov Zbornik) 116—123. [III, 17]

*106. *Sur la date de la composition du Livre des Thèmes et sur l'époque de la constitution des premiers thèmes d'Asie Mineure,* Byz. 23 (1953) 31—66. [III, 5]

*107. W. Ohnsorge, Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter. Die Bedeutung des byzantinischen Reiches für die Entwicklung der Staatsidee in Europa, Hildesheim 1947, BZ 46 (1953) 153—158. [V, Кр. 6]

*108. В. Мошин, Мартовско датирање, Историјски гласник 1—2 (1951) 19—57, BZ 46 (1953) 170—174. [III, Кр. 8]

1954.

109. *Pour l'histoire de la féodalité byzantine* (traduction française de H. Grégoire, publiée avec la collaboration de P. Lemerle) (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, Subsidia 1), Bruxelles 1954, XVI, 388 p.
Превод бр. 93 и 80.

*110. *О византијским државним сељацима и војницима — две повеље из доба Јована Цимиска,* Глас 214 (1954) 23—46. [II, 7]

*111. *Размена поседа и сељака у хрисовуљи цара Алексија I Комнина светогорској Лаври из 1104. године,* ИЧ 5 (1954—1955) (Споменица J. Радонића) 19—26. [II, 10]

*112. G. Rouillard, La vie rurale dans l'Empire byzantin, Paris 1953, BZ 47 (1954) 420—427. [II, Кр. 8]

1955.

*113. *Лав Равдух и Лав Хиросфакт,* ЗРВИ 3 (1955) 29—36. [IV, 6]

*114. *Bizantijsko-južnoslovenski odnosi,* Enciklopedija Jugoslavije I (1955) 591—599. [IV, 2]

*115. *Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell*, Historia 4, H. 2/3 (1955) (Festschrift für W. Ensslin) 246—256. [V, 11]

1956.

*116. *Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine* (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, Subsidia II), Bruxelles 1956, 79 p. [I, 3]

117. *Histoire de l'État byzantin* (traduction française de J. Gouillard), Paris, Payot, 1956, 649 p.
Уп. бр. 128.

118. *History of the Byzantine State* (transl. by J. M. Hussey), Oxford, B. Blackwell, 1956, XXVII, 548 p.
Уп. бр. 128.

*119. *Staat und Gesellschaft der frühbyzantinischen Zeit*, Historia Mundi IV (1956) 556—569. [II, 1]

*120. *Две белешке о Душановим хрисовуљама светогорском манастиру Ивирону*, Зборник Матице српске 13/14 (1956) (Споменица Н. Радојчића) 75—84. [IV, 15]

*121. *The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order*, SEER 35 (Dec. 1956) 1—14. [V, 9]

1957.

122. *History of the Byzantine State* (transl. by J. M. Hussey) New Brunwick-New Jersey, Rutgers University Press, 1957, XXVI, 548 p.
Уп. бр. 128.

1958.

*123. *Byzance, État tributaire de l'Empire turc*, ЗРВИ 5 (1958) 49—58. [III, 22]

*124. *Das byzantinische Kaiserreich in seiner inneren Struktur*, Historia Mundi VI (1958) 445—473. [II, 2]

*125. *Die Entstehungszeit der Themenverfassung* (Korreferat zu A. Pertusi, La formation des thèmes byzantins), Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, I, München 1958, 1—8. [III, 6]

*126. *К истории иммунитета в Византии*, Виз. Врем. 13 (1958) 55—106. [I, 4]

127. *Pour l'histoire de l'immunité à Byzance* (traduction française de H. Grégoire), Byz. 28 (1958) (Mélanges R. Guilland) 165—254.
Превод бр. 126.

1959.

*128. *Историја Византије*, Београд, Српска књижевна задруга, 1959, 528 стр. [VI]

*129. *Byzantium in the Seventh Century*, DOP 13 (1959) 1—21. [III, 3]

*130. *Byzantine Cities in the Early Middle Ages*, DOP 13 (1959) 47—66. [III, 4]

*131. F. Dölger, Byzantinische Diplomatik, Ettal 1956, Südost-Forschungen 18 (1959) 244—247. [III, Кр. 9]

1960.

*132. *L'Exarchat de Ravenne et l'origine des thèmes byzantins*, Corsi di cult. sull'arte ravennate e bizantina, Ravenna 1960, fasc. 1, 99—110. [III, 7]

*133. A. Grabar, L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique, Paris 1957, BS 21 (1960) 110—114. [V, Кр. 3]

134. Gy. Moravcsik, Byzantinoturcica I—II², Berlin 1958, Südost-Forschungen 19 (1960) 401—403.

*135. И. Божић, Доходак царски (поводом 198. члана Душановог законика Раковачког рукописа), Српска академија наука, Посебна издања CCLIV, Одељење друштвених наука н. с. 17, Београд, 1956, BZ 53 (1960) 143—145. [IV, Кр. 2]

*136. J. Karayannopoulos, Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates, München 1958; Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung, München 1959, VSWG 47 (1960) 258—263. [III, Кр. 10]

1961.

137. *Zgodovina Bizanca* (Prev. Jože in Milena Zupančič), Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1961, 602. str.
Уп. бр. 128.

*138. *Радоливо, село светогорског манастира Ивирона*, ЗРВИ 7 (1961) 67—84. [IV, 14]

*139. *Византијска сеоска општина. Земљораднички закон — Трактат о пореском систему — Тебански катастар*, Глас 250, Одељење друштвених наука књ. 10 (1961) 141—160. [II, 5]

1962.

140. *La Commune rurale byzantine. Loi agraire — Traité fiscal — Cadastre de Thèbes*, Byz. 32 (1962) 139—166. Превод бр. 139.

1963.

141. *Geschichte des byzantinischen Staates* (Handbuch der Altertumswissenschaft XII. 1. 2), 3. Aufl., München, C. H. Beck, 1963, XXXI, 514 S.
Уп. бр. 128 и 64, одн. 101.

*142. *Господин Константин Драгаш*, ЗФФУБ VII, 1 (1963) (Споменица В. Новака) 287—94. [IV, 19]

*143. *Византија и Јужни Словени*, ЈИЧ 1 (1963) 3—13. [IV, 1]

144. *Byzantium and the South Slave*, SEER 42 (Dec. 1963) 1—14.
Превод броја 143.

1964.

*145. *Alexios Raul, Grossdomestikos von Serbien*, Festschrift für P. E. Schramm, Wiesbaden 1964, 340—352. [IV, 16]

146. *Христопољ између Срба и Византинаца*, ЗФФУБ VIII, 1 (1964) (Споменица М. Динића), 333—342.
Поглавље из бр. 147.

1965.

*147. *Серска област после Душанове смрти* (Посебна издања Византолошког инст., књ. 9), Београд 1965, XII, 171 стр. [IV, 22]

148. *Geschichte des Byzantinischen Staates* (Sonderausgabe), München, C. H. Beck, 1965, XI, 569 S.
Уп. бр. 128 и 141.

*149. *La prise de Serrès par les Turcs*, Byz. 35 (1965) (Mémorial Henri Grégoire), 302—319. [IV, 17]

*150. *The Byzantine Background of the Moravian Mission*, DOP 19 (1965) 1—18. [IV, 4]

1966.

*151. *Les juges généraux de Serrès*, Mélanges René Crozet, Poitiers 1966, 1317—1325. [IV, 18]

152. *The Palaeologi*, The Cambridge Medieval History IV, 1, 2nd Ed. (1966) 331—387, 897—908.
Скраћена верзија завршног одељка из бр. 128.

153. *Agrarian Conditions of the Byzantine Empire in the Middle Ages*, The Cambridge Economic History, I, 2nd Ed., Cambridge 1966, 205—234, 774—779.
Уп. бр. 73: текст је прештампан без измена; библиографија је знатно допуњена.

154. *A. Ducellier*, Les Byzantins, Paris, 1963, Cahiers de civilisation médiévale 9 (1966) 409—411.

155. In memoriam: Михаило Ласкарис, Хиландарски зборник 1 (1966) 183—195.

1967.

*156. *Autour d'un prostagma de Jean VIII Paléologue*, ЗРВИ 10 (1967) 63—85. (III, 21)

157. *Problèmes des relations byzantino-serbes au XIV^e siècle*, Proceedings of the XIIIth Intern. Congress of Byz. Studies, Oxford, 1967, 41—55.
Уп. бр. 147.

158. *Dzieje Bizancjum*, (прев. Halina Evert-Kappesowa), Варшава 1967, 500 стр.
Уп. бр. 128.

159. *Salari e prezzi a Bisanzio*, I prezzi in Europa dal XIII secolo a oggi, Torino 1967, 47—85.
Превод броја 36.

*160. *Византия и киевская княгиня Ольга*, To Honor Roman Jakobson, The Hague-Paris 1967, 1458—1473. [IV, 8]

1968.

161. *Storia dell' impero bizantino* (trad. di Piero Leone), Torino, Einaudi, 1968, XXX, 568. p.
Уп. бр. 128.

162. *History of the Byzantine State,* New Edition, Oxford, B. Blackwell, 1968, XXXII, 616 p.
Уп. бр. 128 и 118.

163. *Dzieje Bizancjum,* 2. изд., Варшава 1968, 500 стр.
Уп. бр. 128 и 158.

164. *О серском митрополиту Јакову,* ЗФФУБ X, 1 (1968) (Споменица В. Чубриловића) 219—226.

165. *Простагме српских владара,* ПКЈИФ 34 (1968) 245—257.

166. *Das Chrysobull des Johannes Orsini für das Kloster Lykusada,* ЗРВИ 11 (1968) 205—213.

1969.

167. *History of Byzantine State,* Revised Edition, Rutgers University Press, New Brunswick, N. J., 1969, XL, 624 p., 98 ill., 14 maps.
Уп. бр. 128 и 122.

168. *Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im X. Jahrhundert,* Amsterdam, A. Hakkert, 1969, 120 S.
Уп. бр. 3: Фототипска репродукција првобитног текста, допуњена ауторовим Додатком.

РЕГИСТАР
ЗА КЊИГЕ I—V САБРАНИХ ДЕЛА

Овај регистар обухвата важнија имена, називе и појмове за књиге I—V *Сабраних дела.*

Књига VI, *Историја Византије,* има свој посебан регистар.

Регистар саставио *Борислав Радојчић*

СПИСАК ИЛУСТРАЦИЈА

ИСПРАВКЕ

Књига I:
О ВИЗАНТИЈСКОМ ФЕУДАЛИЗМУ

стр. 350, ред 20:	Колон	уместо	Коломп
„ 354, „ 43:	Paesant's	„	Peasant's
„ 407, „ 12—15:	треба да гласи: Карактер и обим имунитетних права која се дају земљопоседницима одређују се конкретним условима историјске ситуације. Јасно је колико је важно одредити опсег права, типичних за поједине области и време. Од ширине привилегија		

Књига II:
ПРИВРЕДА И ДРУШТВО У ВИЗАНТИЈСКОМ ЦАРСТВУ

стр. 116, ред 2 одоздо:	Recherhes	уместо	Recherches
„ 116, „ 9 „	сгучају	„	случају
„ 223, „ 13 „	Оиент	„	Ориент
„ 260, „ 2 одозго:	Steurgemeinde	„	Steuergemeinde
„ 260, „ 4 „	Virtschaftsgeschichte	„	Wirtschaftsgeschichte

Књига III:
ИЗ ВИЗАНТИЈСКЕ ИСТОРИЈЕ, ИСТОРИОГРАФИЈЕ И ПРОСОПОГРАФИЈЕ

стр. 18, ред 18:	у Византија	уместо	у Византији
„ 26, „ 26:	код	„	као
„ 186, „ 10:	сваки моћи	„	сваке моћи
„ 205, „ 12:	размрзио	„	размрсио
„ 209, „ 10:	краљевске	„	царске
„ 209, „ 12 одоздо:	322 и д.	„	333 и д.
„ 330, „ 8:	в. слику 13.	„	в. слику 12а
„ 354, „ 17—19	треба да гласи: бр: 51 (Јован V или Јован VI, 13. дец. [1350]);[18] 52 (Андроник IV, 15 јул [1378]); 53 (наша простагма!) и 55 (Јован VII, 16. септ. [1404]).[19]		
„ 363, „ 4 одоздо:	Хрисовуљин	уместо	Хрисовуљни

Књига IV:

ВИЗАНТИЈА И СЛОВЕНИ

стр. 23,	ред 28:	Ситуацију,	уместо	Ситуација
„ 27,	„ 27:	плаћа,	„	плаћају
„ 65,	„ 23:	области,	„	областима
„ 112,	„ 28:	друлима,	„	другима
„ 159,	„ 10:	како је горела,	„	како је Мојсије на гори Хорив видео купину, обухваћену пламеном, а која није сагорела
„ 159,	„ 13:	племена,	„	пламена
„ 161,	„ 2 одоздо:	(188)	„	(1880)
„ 168,	„ 26:	ѵ еьони ѕлігинанскою Горѹ,	уместо	игоумень оу Синанскою Горѹ
„ 195,	„ 15:	дрьжалЛаь Скарь	уместо	дрьжаль Ласкарь
„ 207,	„ 17:	кефалон	уместо	кефалеон
„ 290.	„ 20:	συμπάκτωρ	„	συμπράκτωρ
„ 290,	„ 24:	значајног	„	званичног
„ 291,	„ 5:	конкуренције	„	конгруенције
„ 314,	„ 19:	гласала	„	гласила
„ 377,	„ 14 изостављен је:			13. СТЕПЕН: Бојар и намесник Пскова има у нашој Царској палати међу намесницима пето место.
„ 377,	„ 13:	13. СТЕПЕН	уместо	14. СТЕПЕН
„ 382,	„ 6 одоздо:	чланова	„	чинова
„ 401,	„ 4 „	друмских	„	думских
„ 437,	„ 1:	клеветницима	„	клетвеницима
„ 487,	„ 10 одоздо	је обрнут		
„ 546,	„ 26:	потписује	уместо	потписују
„ 559,	„ 1 одоздо:	су	„	се
„ 563,	„ 26:	чланова	„	чланови
„ 604,	„ 8: одоздо	другова	„	дугова
„ 616	„ 16:	Алексије	„	Алексија

ИСПРАВКЕ

Књига V:

О ВЕРОВАЊИМА И СХВАТАЊИМА ВИЗАНТИНАЦА

стр. 31	ред 20:	ἀγlου	уместо	ἁγίου
„ 46	„ 8:	умерни	„	умерени
„ 72	„ 24:	ἂς	„	ἅς
„ 86	„ 13:	старне	„	стране
„ 95	„ 8 одоздо:	ἐπιστολῆς	„	ἐπιστολῆς
„ 181	„ 4:	потсинута	„	потиснута
„ 203	„ 6 одоздо:	о исихизму	„	о исихазму
„ 204	„ 17 „	њен аутор	„	његов аутор
„ 224	„ 4 „	значению	„	значении
„ 232	„ 4 „	Врнадски	„	Вернадски
„ 307	„ 7 „	Мелиоранскй	„	Мелиоранский
„ 322	„ 18 „	претпоставти	„	претпоставити
„ 333	„ 20:	били	„	била
„ 344	„ 4 одоздо:	Красноселцев	„	Красносельцев
„ 350	„ 2 „	надевозују	„	надовезују
„ 351	„ 17:	поп	„	под

САДРЖАЈ